L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
N° 37

1951 — ~~Fascicule 1~~
(96 pages)

DIRECTEUR : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

REVUE TRIMESTRIELLE - DEUXIÈME SÉRIE



PRÉSENCES DE DIEU

I

ÉTUDES

CHRONIQUES

DIRECTION : ÉTUDES AUGUSTINIENNES
LORMOY, PAR MONTLHÉRY (SEINE-&-OISE)

P. LETHIELLEUX
10, RUE CASSETTE - PARIS (6ᴱ)
FRANCE

DESCLÉE DE BROUWER
QUAI AU BOIS - BRUGES
BELGIQUE

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

DIRECTION ET RÉDACTION

Direction : R. P. F. Cayré, A. A., Institut Saint-Augustin, à Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise), France.

Administration : P. Lethielleux, éditeur, 10, rue Cassette, Paris (6e) Compte postal PARIS 21.44.

Nous serions reconnaissants à nos abonnés de bien vouloir nous régler, sans attendre de rappel, leur abonnement 1951 ; les prix demeurent inchangés : 600 fr. pour la FRANCE ; 800 fr. pour les autres pays.

Pour le CANADA, s'adresser à BENOIT BARIL, 4234, rue de la Roche, MONTRÉAL, 34.

Pour l'ITALIE, s'adresser à PIA SOCIETÀ S. PAOLO, Centro librario internazionale, via Pio X, 8, ROMA.

Pour la BELGIQUE - LUXEMBOURG et CONGO BELGE, s'adresser à DESCLÉE de BROUWER, Quai aux Bois, à BRUGES (Belgique).

Si vous ne désirez pas renouveler votre abonnement, prière de nous le faire connaître ; sauf avis contraire, les abonnements seront renouvelés automatiquement.

A paraître dans le prochain numéro :

LA DÉFINITION DU DOGME DE L'ASSOMPTION

par le R. P. M. JUGIE

L'auteur de l'ouvrage qui a le plus contribué à écarter les obstacles amoncelés par la critique contre la définition de l'Assomption était le plus qualifié pour expliquer l'Encyclique « Munificentissimus Deus », du 1er novembre 1950. Son étude nous est malheureusement parvenue trop tard pour paraître en ce numéro. Nous sommes heureux d'en donner au moins la division :

I. Brève analyse de la Constitution.
II. Explication de la définition.
III. Théologie de la définition.
IV. L'Assomption et l'Écriture Sainte.

Fascicule I

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1951 *

LES PRÉSENCES DE DIEU EN L'HOMME

Présences de Dieu : ce second titre, qui s'ajoute à l'ancien, distinguera la série qui commence avec la nouvelle décade de la revue. Mieux que les anciens sous-titres, il précisera son esprit et aidera lecteurs ou collaborateurs à entrer dans les voies de sagesse que son programme comporte.

Il y a, en tout homme, un sens profond des *causes suprêmes,* qui est une *sagesse* rudimentaire. La recherche des causes immédiates, qui est le propre de la *science,* loin de s'opposer à la sagesse, en est une application à des objets particuliers, notamment sur le plan de l'être. La sagesse est plus universelle : elle naît d'un instinct secret portant la nature raisonnable vers les causes les plus hautes dans tous les ordres, physique, intellectuel et moral. En fait, il n'y a qu'une seule cause suprême, Dieu, principe universel d'être, de vérité et de bien, et la sagesse cultivée est *une simple reconnaissance de ces activités divines* dans la nature, comme sur le plan surnaturel de la grâce. Tel est et tel sera, surtout dans les articles doctrinaux, le champ préféré de notre revue, qui a toujours associé philosophie, théologie et spiritualité.

La science n'est pas exclue certes, spécialement dans les recherches et les chroniques, mais on voudrait la dépasser en insistant sur la sagesse, ou plus exactement sur les *sagesses,* car ses formes sont innombrables et c'est aux plus hautes que

nous pensons, à celles qui permettent de trouver Dieu présent, et très spécialement *présent en l'homme.*

Le sujet a une portée universelle et intéresse les laïques aussi bien que le clergé. Ils y collaboreront à côté des spécialistes de la science religieuse.

Le problème de Dieu est surtout un problème de *présence.* L'incroyant lui-même concéderait vite son existence s'il s'agissait d'un être lointain ! Même un Dieu vivant, sans rapport avec nous, ne l'inquiéterait pas. Ce qu'il ne veut pas accepter. c'est un Dieu présent, surveillant tout et demandant des comptes !

*

* *

1. Cette présence d'ailleurs est bien mal comprise souvent. Ce n'est pas tant celle d'un maître, que celle d'un Père et d'un Ami. La *Providence,* qui en est la forme commune, s'exerce sur l'univers entier, mais très spécialement sur l'homme : n'en est-il pas le chef-d'œuvre, en dépit de ses faiblesses ?

2. Avec le *Christ,* Dieu prend place au cœur de l'humanité et en devient comme le centre vital, sur le plan surnaturel. Cette doctrine ouvre des perspectives infinies du côté divin comme du côté humain.

3. En tout homme, Dieu a sa place, même selon la nature, au fond de *la conscience,* et saint Augustin, qui l'a observé, l'a noté d'un mot immortel : « O Dieu, tu nous a faits tendus vers Toi ! *Fecisti nos ad te !* » Même le révolté ne peut se soustraire à cette emprise. C'est là « le témoignage de l'âme naturellement chrétienne » que Tertullien observait déjà chez les païens du second siècle.

4. Le *baptême* ajoute à la nature une orientation supérieure qui réalise une présence divine nouvelle dans le croyant. Quelle puissance d'union entre tous les chrétiens, si elle était bien reconnue et estimée à son prix !

5. La *piété chrétienne* prend, à mesure qu'elle progresse, une conscience de plus en plus nette de cette présence surnaturelle de Dieu, et elle conduit souvent les âmes intérieures à une union avec lui qui dépasse tout sentiment. A certains égards, elle caractérise la *sainteté :* tous les saints ont, sous des formes diverses, vécu de Dieu présent en eux.

6. La *vie chrétienne complète*, sans toujours atteindre cette perfection en profondeur, la réalise en étendue, en soumettant à l'influence de Dieu présent toute l'activité de l'homme, non seulement l'extérieur marqué par les œuvres, mais le fond des pensées, et c'est là peut-être le point où cette présence de Dieu est le plus difficile à réaliser : on n'est cependant chrétien qu'à ce prix, par un jugement conforme à la foi.

7. L'*Eglise*, cité de Dieu, est le milieu humain, où sa présence se réalise, non seulement dans les individus pris séparément, mais dans la masse prise en son ensemble, depuis les origines jusqu'à la fin des temps, et par des institutions dont Dieu même est l'auteur et reste, au cours des siècles, l'animateur.

*
* *

La Revue publiera des études qui envisageront, selon les circonstances, tel ou tel aspect de cette doctrine vivante et complexe, indépendamment de tout système. La seule loi de base sera le souci de pousser l'observation jusqu'au point où Dieu se montre, spécialement en l'homme : c'est la loi de la *sagesse*, déjà bien définie par les anciens : « la connaissance des choses divines et humaines ». Sur ce point, saint Augustin a fait écho à Cicéron, mais mieux que lui, il a insisté sur l'aspect moral de la sagesse, sans détriment pour l'intuition des vérités premières qui en sont la base.

A l'encontre des purs philosophes, qui se contentent d'une sagesse de raison, nous chercherons la vraie sagesse en chrétiens, dans la possession d'un Dieu présent à l'homme. Celui-ci ne le trouve que par l'union des forces de l'esprit et du cœur, dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature, sur le plan social comme sur le plan individuel.

A. T.

DIEU DANS LA VIE

SOMMAIRE. — I. *L'humanisme moderne ou la sagesse naturelle en pays chrétiens.*
II. *Ruineuse opposition de deux sagesses.*
III. *Réconciliation nécessaire :*

« Nous avons besoin de Dieu pour être parfaitement hommes. »
« Une révolution spirituelle » et « un acte de salut public ».

L'homme qui croit en Dieu a deux problèmes à résoudre : l'organisation de ses rapports avec Dieu et l'organisation de sa vie temporelle. Ces deux problèmes sont-ils isolés l'un de l'autre, ou se ramènent-ils au fond à un problème unique ? Sur ce point capital, les chrétiens, sourdement et sans vouloir l'avouer, sont en désaccord.

Les païens n'hésitaient pas : quand ils croyaient à la divinité, ils réglaient leurs comptes avec elle, comme avec une puissance dominatrice à laquelle on doit payer tribut, suivant la loi et suivant ses caprices, quand elle en a. Ainsi libérés, le sacré, étant mis à part, à sa place, et sauvegardé, ils organisaient leur vie personnelle et leur vie de relation en suivant la nature, la coutume, les règlements du pays, ou en construisant, quand ils en avaient le goût, une doctrine personnelle de la nature de l'homme, de ses droits et de ses devoirs. Cet ensemble de choses qui sortent de l'homme, qui regardent l'homme, qui l'engagent, qui le limitent et qui l'élèvent, c'est ce que les Latins appelaient « Humanitas », un mot d'une densité intraduisible, que nous rendons mal par les termes élastiques et équivoques de civilisation, d'humanité et même d'humanisme. Cicéron, écrivant à son frère Quintus qui partait pour la Grèce en qualité de propréteur, l'invite gravement à ne jamais oublier qu'il foule un sol saturé d'histoire et qu'il gouverne un peuple

qui a donné au monde l' « humanitas », la connaissance de l'homme, avec toutes les conséquences morales et sociales qui découlent de cette connaissance. Il est à peine besoin de remarquer que cette « humanitas » n'emprunte qu'à l'homme son étoffe, et qu'à mesure qu'elle se développe et s'enrichit, elle apparaît encore plus détachée de la religion immobile et comme figée par sa destination.

Pour les chrétiens de chrétienté, la question de leurs rapports avec Dieu et avec la vie paraissait également assez simple. Elle avait été résolue par l'Incarnation : Dieu en l'homme et l'homme en Dieu ; tous les actes de leur vie d'hommes étaient des actes religieux et toutes leurs fautes étaient des péchés. L'union de la religion et de la vie était totale, la religion s'efforçant d'élever la vie et la vie arrivant à abaisser la religion.

*

* *

Le fait capital de la Renaissance est la découverte faite par l'homme de la valeur de l' « humanitas ». A ces humanistes, qui étaient comme des parvenus de la culture, il paraissait que désormais pour l'homme, l'humanisme pouvait consister à n'avoir que des pensées d'homme et à conduire sa vie avec les seules ressources de sa sagesse. Elle avait assuré, sans rien demander d'effectif à la religion, l'équilibre et la dignité de vie des Anciens ; elle avait même fait des héros, comme le démontraient les *Vies* de Plutarque, cette morale en action du Paganisme, et comme l'expliquaient les dissertations de Sénèque, ce maître de la conscience morale. Il était naturel d'aller chercher le secret de l'art de vivre à cette source de vie. Un Montaigne, un Du Vair ne veulent connaître pour la pratique que cette sagesse ; un Charron, qui est prêtre et théologal, pense de même ; les prédicateurs, qui citent l'Évangile par habitude, se réfèrent pour leur morale à Plutarque et à Sénèque, comme les auteurs dramatiques ne vont pas chercher ailleurs les exemples de vertu qu'ils proposent sur le théâtre à l'admiration des foules.

Cependant les humanistes, la plupart des humanistes, restent attachés à la religion chrétienne ; quelle place vont-ils donc lui assigner dans leur conscience et comment vont-ils la faire coexister avec la sagesse païenne ? Pendant plus de cent ans,

ils retournèrent ce problème, et ils ne l'abandonnèrent que lorsqu'ils abandonnèrent la foi. Montaigne, le plus croyant des humanistes, s'avisa d'une solution que lui suggéraient ses chers Anciens : comme eux, il sépara la religion de la vie, donnant d'un côté à Dieu, dans la prière, dans le culte public, dans la pratique des Sacrements, tout ce que sa foi et son Église lui demandaient de formel et de l'autre, cherchant dans la sagesse humaine seule, dans la sagesse philosophique, les principes, les points d'appui et les inspirations de sa vie d'homme. Par la religion, il payait à Dieu un tribut qu'il savait lui devoir et il préparait l'éternité à laquelle il croyait ; par l' « humanitas » il administrait sa vie éphémère d'homme. Et il avait assez de subtilité et assez de loisirs pour éviter les conflits gênants entre les deux sagesses, pourtant si dissemblables, et sauvegarder l'équilibre de la conscience, ce souverain bien.

D'autres furent moins heureux. Il m'est arrivé de penser et d'écrire que, mettant fin à une longue suite de tâtonnements, le Classicisme avait réalisé la synthèse harmonieuse de l'humanisme païen et du Christianisme humaniste. Je n'en suis plus bien sûr. Ce qui m'inclinait à le penser, c'est l'influence de François de Sales, un humaniste authentique, allant à contre-fil de celle de Montaigne et tendant à ramener la religion dans la vie quotidienne. Mais François de Sales, qui a uni en lui les deux cultures, est moins préoccupé du problème psychologique et moral de la fusion des deux sagesses, que des conditions de vie du chrétien dans le monde de son temps, qui se déshabitue d'être chrétien. Il croit et il affirme que l'homme de son temps, qui est ce qu'il est, et quelles que soient les conditions de son existence, peut et doit être « dévot », c'est-à-dire chrétien fervent et publiquement fervent, et il lui enseigne la pédagogie de cette dévotion. Il jeta ainsi l'inquiétude au cœur des humanistes sincèrement chrétiens qui se demandèrent pendant tout le XVIIe siècle si l'honnête homme, vivant dans la société, pouvait être « dévot ». N'est-il pas significatif que la question ait été posée avec tant d'insistance par de très bons esprits ? Ceux qui répondaient par l'affirmative n'étaient qu'une élite, une élite de fervents, disons de militants. Leur action fut considérable ; mais on sait que l'opinion ne leur fut pas favorable, que le roi très chrétien ne les aimait pas, que Molière les a durement

bafoués, et qu'ils sont devenus peu à peu une exception, ou qu'ils ont effacé ce qu'il y avait de voyant dans leur comportement et ont ainsi disparu dans la masse. Quelques-uns parmi eux, rebutés par les difficultés de la dévotion, se refusant à accepter sur leur religion l'hypothèque de la Renaissance, faisaient sécession, se retiraient du monde pour aller vivre leur religion dans sa pureté. Cette manière de reculer, qui a sa grandeur parce qu'elle refuse les compromis, n'est pas une solution ; on ne résout pas les problèmes en leur tournant le dos, comme fait Port-Royal.

La foule suivait des voies plus faciles : instinctivement, elle acceptait cette séparation de la religion et de la vie qui répondait si bien aux tendances de l'esprit français, du caractère français : il faut « avoir de la religion », mais ne pas s'en encombrer. La religion fait partie des élégances de l'honnête homme ; elle a ses rites, elle a son jour dans la semaine et quelques jours exceptionnels pour les solennités traditionnelles ; si peu qu'on l'ait fréquentée pendant sa vie, on la retrouve au moment de quitter la vie, et on meurt comme quelqu'un qui sait vivre. Mais on ne s'embarrasse pas d'une dévotion qui est l'affaire de la classe monacale et sacerdotale, et qui dans la société détruirait la douceur de vivre.

C'est à un roi, à une cour, à une aristocratie, à une bourgeoisie entendant de cette manière les rapports de la religion et de la vie, la séparation de la religion et de la vie, que s'adresse la prédication chrétienne du XVIIe et du XVIIIe siècle. Un Bossuet, un Bourdaloue sont forcés d'accepter cette séparation comme un fait ; ils se refusent à regarder comme normale cette autonomie de la sagesse humaine dans le gouvernement de la vie ; à travers les brèches que le temps se charge d'ouvrir dans l'armature de cette sagesse, ils s'efforcent de réintroduire les préoccupations chrétiennes. Les prédicateurs du XVIIIe siècle, résignés à cette séparation comme à un accommodement définitif, s'emploient à sauver dans la morale humaine les résidus du christianisme qui y restent encore.

*

* *

Pour les hommes de pensée — nous sommes en marche vers le rationalisme — le problème ne se pose même plus : d'un côté, il y a la vie sentimentale, la vie morale, les affaires, la politique,

l'art, la vie qui a ses lois, son vocabulaire, ses « idiotismes », comme dit Diderot ; de l'autre côté est la religion, qu'on ne discute pas, et que cette séparation même garde pure — c'est l'opinion de Descartes, de Boileau et de quelques autres — de tout contact fâcheux.

Il va de soi qu'il a été d'autant plus facile dans la suite d'ébranler cette religion qui avait perdu tout lien avec la vie, qui apparaissait comme une construction purement idéologique, ou comme la survivance d'une tradition dont le sens était perdu. D'ailleurs, la sagesse humaniste, fière de son rôle de guide de la vie, avait cherché à s'en rendre digne en s'enrichissant : elle avait emprunté des principes et des méthodes aux meilleurs des moralistes et même au christianisme et elle avait atteint une dignité qui lui donnait l'ambition de remplacer la religion défaillante et de consoler les hommes d'une perte qui leur laissait des regrets. Cela se fit peu à peu, ce fut la laïcisation de la conscience. La conscience de l'homme moderne est laïcisée, c'est-à-dire qu'en fait elle est vide de Dieu. Voilà l'état des quatre cinquièmes des hommes d'Occident, bien que nominalement en grand nombre ils appartiennent encore au Christ par le baptême et quelques-uns par une véritable nostalgie.

Mais si nous mettons à part l'élite chrétienne des fervents, il se pourrait que la conscience des croyants fût aussi vide de Dieu que celle des incroyants. Les croyants, eux aussi, inconciemment, ont pris l'habitude de la séparation de la religion et de la vie. Ils considèrent le dogme catholique et les lois de l'Église comme une chose à part, impénétrable et indiscutable ; ils « pratiquent » leur religion. Mais dans leur activité sociale, économique, politique, dans leur comportement familial, dans leur vie sentimentale, dans leurs relations, dans les jugements qu'ils portent sur les hommes et sur les événements, il ne leur vient pas à la pensée de se référer à un principe de cette religion. Il y a une morale courante, faite de traditions et de préjugés, du respect de l'opinion, de la nécessité de la tenue, d'un instinct de justice et de bonté freinant l'égoïsme, faite aussi de l'apport quotidien de la conversation et du journal, et de l'enseignement des deux éducateurs modernes, le cinéma et la radio : cette morale suffit à tout, elle est la loi de la vie.

Cette conséquence de la doctrine humaniste, régime de

séparation de la religion et de la vie, qui a fini par bannir Dieu même de l'univers chrétien, a été douloureusement ressentie, au XXe siècle, par les meilleurs esprits parmi les croyants qiu ne se consolent pas de notre dénûment, et même par quelques incroyants qui ont assez de noblesse pour sentir ce que la foi vivante peut ajouter à la connaissance. Aussi a-t-on voulu ramener Dieu dans le monde par des procédés qui se défendent d'avoir ce but et surtout d'être religieux. Ici se placent toutes les tentatives de caractère romantique pour retrouver le divin par l'imagination, par l'amour, par l'histoire, par l'archéologie, par la poésie. Celui de ces efforts qui a fait le plus de bruit et a été le mieux accueilli par la foule que le Romantisme avait ébranlée et comme attendrie, c'est l'Évangile de la pitié humaine... Il emprunte à l'Évangile authentique une partie de son vocabulaire, quelques-uns de ses thèmes et jusqu'à son esprit qu'il se contente de démarquer en le laïcisant. Arriver à sentir la solidarité essentielle qui unit tous ceux qui souffrent, c'est-à-dire tous les hommes, avoir sa part réellement de l'amertume commune, communier dans le désir d'une délivrance, dans l'édification d'un monde où par l'égalité des peines et des joies régnerait l'amour, n'est-ce pas en un sens créer un Dieu, et réintégrer ainsi parmi les hommes un Dieu qui serait l'œuvre des hommes ? Voilà comment, pour faire court, Dostoïewski serait l'antidote de Montaigne. L'humanisme devenant plus humain aurait retrouvé le sacré.

Aucun de ceux qui ont entendu le précepte évangélique de l'amour du prochain indissolublement lié à l'amour de Dieu, ne saurait rester insensible à ce qu'il y a de fraternel dans ces appels, qu'ils aient un accent social et économique ou qu'ils tiennent leur prestige de la littérature. Le roman d'aujourd'hui se ramène à un cri de la misère humaine qui semble acharnée à maudire, mais qui, en réalité, appelle une consolation. Émus par cette plainte et par la générosité qui lui répond, nous aurions tort cependant de voir dans la mystique qui se dégage de cette rencontre une réintégration de Dieu dans le monde et la réconciliation des deux sagesses. Au contraire, le fossé qui a séparé la religion de la vie se creuse plus profond. La religion, je l'ai dit, s'était trouvée menacée, le jour où la sagesse humaine avait prétendu démontrer qu'elle était capable d'assurer l'équilibre de la vie. Mais le regret de Dieu et le

douloureux sentiment du vide creusé par son absence étaient restés comme un appel vers lui. A partir du jour où on aura donné aux hommes l'illusion que sous une forme nouvelle Dieu est revenu, à partir du moment où par une mystique humaine, traversée d'éclairs d'évangile, on aura rempli tant bien que mal le vide de leur cœur, ils se déclareront satisfaits et ne chercheront plus. L'inquiétude restait une voie ouverte pour revenir à la religion, on aura tué l'inquiétude, une religion ayant remplacé une religion. C'est le dernier terme de l'évolution ou de la révolution commencée à la Renaissance. Cette religion de l'humanité, considérée par quelques-uns comme l'aurore annonciatrice du retour du Christ, ne fait que sceller son tombeau : ce n'est pas la peine d'essayer l'effort d'en soulever la pierre, s'il nous a laissé en s'en allant cette part de lui-même qui est la meilleure part de nous-mêmes et qui nous suffit.

*
* *

Ce divorce de la religion et de la vie, quels que soient les motifs qui l'ont provoqué, doit prendre fin. Ces essais de rapprochement qui manquent parfois de franchise au départ, et qui n'arrivent à un succès partiel et éphémère qu'en faussant la notion de la vie et la notion de la religion, ne nous suffisent plus. Il faut ramener Dieu dans la vie de l'homme, franchement et totalement. C'est une fausse conception de l'homme qui a séparé Dieu de la vie, c'est une conception saine de l'homme qui doit l'y ramener. L'erreur a duré quatre siècles ; c'est beaucoup pour une erreur ; il est temps de rentrer dans la vérité par une révolution spirituelle. Il faut construire une notion exacte de l'humanisme : nous ne pouvons plus nous en passer. Les penseurs chrétiens et les penseurs de toutes les religions — car pour tout croyant, quelle que soit sa croyance, le problème est le même — doivent s'y employer. Si la première loi d'un humanisme vrai et donc actif est que l'homme est tenu à se réaliser entièrement, parce que toute possibilité est un appel et fonde un devoir, nous ajouterons immédiatement que l'homme ne peut se réaliser qu'en se dépassant. Aucune de ses tendances ne se développe en circuit fermé ; elles sont toutes ouvertes sur un chemin qui le mène hors de lui, et

demandent pour être satisfaites des achèvements dont il ne trouve pas la substance en lui. Ainsi donc, au lieu de séparer la religion de la vie pour sauvegarder l'autonomie de la vie il faut rapprocher la vie de la religion pour sauvegarder la liberté de la vie et son plein épanouissement. Assurément nous savons que Dieu étant Dieu a le droit d'être en nous ; mais à nos contemporains qui ont perdu l'habitude de Dieu il faut rappeler que nous avons besoin de Dieu pour être parfaitement hommes.

En soudant de nouveau la religion à la vie, nous ne sacrifions rien de ce que l'homme, par ses forces propres, a réalisé de valable. L'humanisme assume tout l'homme. Le type achevé de l'homme idéal est le Fils de l'homme, l'héritier de toute la grandeur humaine. On ne saurait imaginer des traits de beauté humaine qui ne seraient pas assemblés en lui : de Sophocle, de Platon, de Marc-Aurèle, de Virgile, rien ne peut lui être étranger ; il les transfigure et il les achève, comme il achève Moïse.

Rattacher la religion à la vie, ce n'est pas adultérer le caractère de la religion, qui est d'abord un élan d'amour libre et désintéressé. Récemment un publiciste catholique félicitait Graham Greene d'avoir démontré que la religion n'est pas une morale. L'expression est équivoque, et je crains bien que Graham Greene ne soit responsable de cette équivoque. La religion n'est pas une morale, mais elle contient un commandement moral, ou elle n'est qu'une illusion de l'esprit et du cœur. Car l'amour est d'abord et dans son fondement un jugement de valeur. Aimer Dieu c'est juger par un acte libre que Dieu est au-dessus de tout et qu'il faut donc lui sacrifier tout. Le même jugement de valeur se trouve à la racine de toutes nos démarches d'homme, qu'elles se rapportent à la vie du cœur, à la vie de société, aux affaires, à l'économie, à la politique. Toute vie est un choix ; elle vaudra dans la mesure où le jugement de valeur qui donne le départ en dictant le choix est conforme à la volonté de Dieu. C'est ainsi que la religion commandant une vie digne de Dieu, est elle-même digne de Dieu.

Il appartiendra à la théologie de préciser ces notions et de travailler à la construction du nouvel humanisme, qui sera l'humanisme chrétien. C'est son devoir. L'a-t-elle toujours

compris ? Elle a été parfois conçue par les théologiens comme une discipline séparée, ayant ses méthodes, son vocabulaire et ses buts, rendue inaccessible par ce triple isolement, et maintenue par cet isolement même dans son originalité et dans sa pureté. La théologie risquait ainsi d'être séparée de la religion comme la religion était séparée de la vie. On peut parler de Dieu très savamment en parlant de lui comme d'un étranger. Les théologiens consentiront à travailler à l'œuvre commune qui ne peut se passer de leur direction ou du moins de leur contrôle.

*

* *

L'œuvre est d'une nécessité qui nous presse. Le cycle d'action de la Renaissance est fermé : elle a donné toutes ses conséquences, elle est donc achevée. Averti de sa force, l'homme s'est mesuré à la nature, a pénétré ses secrets et libéré ses forces captives pour les employer à son service ; averti de sa dignité, l'homme a proclamé les droits de l'homme et mis fin, théoriquement, à l'exploitation de l'homme par l'homme. Ces conquêtes scientifiques et économiques, dans le bilan de la Renaissance, sont à porter à son actif, au crédit de l'homme. Mais comme il est seul en face de ces richesses et qu'il ne trouve pas en lui-même la loi qui en réglerait l'usage, il arrivera fatalement à l'abus qui est la mort : les progrès de l'économie engendreront des conflits que l'économie ne peut pas résoudre, et les progrès de la science créeront des machines que la science ne peut pas dominer. L'homme est devenu trop grand, il ne peut plus être seul ; s'il reste seul, il est perdu.

Si un humanisme intégral ramène Dieu dans l'homme, la religion dans la vie, l'équilibre peut revenir, suivi d'une exploitation triomphale des conquêtes de la Renaissance par l'homme complet.

Ramener Dieu dans la vie par une droite conception de l'homme n'est pas seulement pour le penseur un acte de saine philosophie, et pour le chrétien un acte de vrai christianisme, c'est pour tous les hommes, qui ne peuvent plus se refuser à voir la réalité, un acte de salut public.

Mgr J. CALVET,
Recteur émérite de l'Institut Catholique.

Dieu prouvé par la vie de l'esprit :

Avantages de cette position

L'Encyclique *Humani generis* vient de rappeler très opportunément la possibilité de prouver l'existence de Dieu par la raison. Elle insiste en particulier sur la valeur de la méthode thomiste qui est discutée par certains philosophes actuels. Beaucoup de ceux-ci, par contre, s'appuient volontiers sur saint Augustin, à qui ils attribuent une méthode intuitive plus efficace à leur gré.

Mais cette opinion n'est pas conforme à la vérité historique. Les textes de saint Augustin étudiés de près contiennent de vraies preuves de Dieu qui préparent de loin celles de saint Thomas, malgré tout ce qui les en sépare. On voudrait ici en donner une vue d'ensemble et surtout en relever les avantages dans le mouvement de pensée contemporain. On se bornera à de brèves indications que développera prochainement un volume (sous presse) sur le même sujet[1].

I. — Exposé sommaire

Saint Augustin s'inspire de Platon, ici comme partout ailleurs sur le plan philosophique. Encore faut-il s'entendre sur son platonisme et se demander s'il n'a pas modifié les thèses de son maître, tout en restant fidèle à ses grandes inspirations. En fait, nous pouvons dire qu'il tient *une position moyenne* entre Platon et saint Thomas, sur la question de l'existence de Dieu en particulier, et ceci oblige à nuancer les opinions courantes sur son prétendu idéalisme ou sur le réalisme outré qui lui est attribué, selon les goûts.

1. F. Cayré, *L'existence de Dieu dans la philosophie de saint Augustin*, Bibliot., august.

Le premier point sur lequel saint Augustin représente un progrès considérable vis-à-vis du platonisme est l'idée de *création ex nihilo*, que lui fournit l'Ecriture. C'est une doctrine essentielle du christianisme, qui a trouvé place dans le *Credo*, mais qui est entrée très vite dans le corps doctrinal patristique, même le plus rudimentaire. Et remarquons bien que cela constituait une vraie révolution : les savantes cosmogonies des anciens philosophes s'écroulaient devant le simple *fiat* du Dieu créateur. Le peuple y trouva une explication suffisante du monde envisagé dans sa grandeur, sa beauté, ses formes multiples. Les écrivains de l'époque patristique, apologistes, controversistes, théologiens au sens large du temps, s'appuyèrent eux-mêmes sur cette base solide et l'on peut dire que ce qui tenait lieu alors de philosophie se déroulait autour de ce thème fondamental. Même la théologie du Verbe créateur qui s'inspirait de saint Jean, tendait à la mettre en relief. Précisément les preuves de l'existence de Dieu en fournissent une application de première valeur.

On s'imagine parfois que saint Augustin n'a qu'une preuve de l'existence de Dieu. Il est bien vrai qu'il n'en expose qu'une avec ampleur et qu'il y revient souvent avec une insistance significative : la preuve dite « par les *vérités éternelles* », dont nous reparlerons. Mais il ne faut pas oublier que cette préférence marquée ne l'empêche pas de signaler de nombreuses voies par lesquelles on peut légitimement remonter à Dieu et d'esquisser au moins un essai d'élévation qui implique ou appelle une vraie démonstration, même si celle-ci n'est pas totalement élaborée.

J'en relève sept, que je me contente d'énumérer. Je les classe d'après leur point de départ concret, enallant de l'extérieur à l'intérieur. Bornons-nous ici à une seule référence pour chaque point :

1. Consentement universel touchant un auteur du monde : *In Jo.*, tr. 106, n. 4.

2. Ordre du monde, appelant un régulateur : *Serm.* 141, n. 2.

3. Beauté du monde (responsio eorum, species eorum) *Conf.*, l. X, ch. VI, n. 9-10.

4. Bonté relative des êtres comme tels (quarta via) : *Trin.*, l. VIII, ch. III, n. 5.

5. Mutabilité des êtres : *Conf.*, l. VII, ch. XI, n. 17.

6. Mouvement intérieur de l'âme vers le bien : *De Moribus*, l. I, ch. III-VI, n. 4-10.

7. Sens de la vérité au fond de l'âme humaine : *De lib. arb.*, l. II, ch. III-XV, n. 7-39.

Assez fréquemment on dit que saint Thomas s'est surtout inspiré de saint Augustin dans la 4e voie. Les rapprochements de fond s'imposent en effet, sur ce point, mais ils n'excluent pas les divergences. Les grands textes où saint Augustin expose cette doctrine sont, à mon sens, le *De Trinitate*, l. VIII, ch. III, n. 5, et les *Confessions*, l. VII, ch. XII, n. 18. Or, de part et d'autre, il n'y a pas de passage immédiat de l'imparfait au Parfait ; la mutabilité intervient pour conduire au Bien en soi par l'insuffisance des biens particuliers ; car c'est de *bien* qu'il parle d'ordinaire. Pour lui le Bien Parfait est le principe des autres biens, même de l'esprit humain : « a quo habet ut animus sit « *(De Trin., loc cit.)*. De même dans les *Confessions, loc. cit.*, la bonté relative est marquée par la possibilité de corruption, laquelle manifeste à son tour l'intervention du Créateur : « Itaque vidi et manifestatum est mihi quia omnia tu fecisti et prorsus nullæ substantiæ sunt quas tu non fecisti ». Le platonisme de base de ces doctrines est ici dépassé, même celui de Plotin qui ne se débarrassa jamais de l'émanatisme. Le créationnisme évident du texte donne un tout autre sens que dans les Ennéades au verbe *facere* dans les *Confessions*. Ici l'argument des degrés de perfection dans les êtres conduit Augustin à un Parfait Créateur.

Saint Thomas dans sa 4e voie a reproduit cet argument avec la sobre netteté que chacun sait. Il se place franchement sur le plan de l'être : le parfait en un genre *(maxime tale in aliquo genere)* conduit à un Parfait absolu qui en est l'explication totale. La pensée est développée en deux étapes : la première montre que toute perfection relative d'un être en suppose toujours une absolue en un autre, qui la possède seul par essence, car si le premier la possédait par essence, il la posséderait en plénitude et non de façon limitée. La seconde étape va plus loin et précise que l'Etre de soi Parfait est cause efficiente de l'imparfait, considéré en son être.

On admet couramment la nécessité des deux parties du texte pour arriver à la preuve de l'existence de Dieu : la première partie seule risquerait d'être au moins équivoque ; la seconde, au contraire, écarte tout doute sur l'activité de la cause dont on prouve l'existence pour toute réalité partielle, qui ne peut avoir en soi sa raison d'être totale.

Certains cependant[1] estiment que la seconde partie de l'exposé est un complément utile, mais non absolument nécessaire, et que la preuve de Dieu est suffisamment donnée par saint Thomas dans le début, où l'on passe directement de l'imparfait au parfait ; c'est la thèse platonicienne du Banquet (210 e-211 d) ou de la République (609 b). Quoi qu'il en soit de Platon, peut-on invoquer saint Augustin en ce sens et dire que ce Père, par son platonisme, aurait poussé saint Thomas en ce sens, orientant la pensée vers un mouvement direct de l'imparfait au Parfait ? On le dit en effet couramment, au nom du platonisme de saint Augustin, sans observer peut-être assez toutes les retouches que ce Docteur a apportées aux thèses des anciens philosophes. Son créationnisme intervient ici comme ailleurs.

L'atmosphère dans laquelle il faut situer les preuves augustiniennes en leur ensemble est indiquée par la formule célèbre de la Cité de Dieu : *(Deus est) et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi*[2]. La quatrième preuve se rattache à la première partie du texte, car le bien envisagé est celui de l'être, qui est bon en tant qu'être mais partiellement et qui n'existe que par une cause efficiente.

Les deux dernières preuves ont ceci de nouveau qu'elles cherchent *dans l'âme* le point d'appui immédiat pour s'élever à Dieu. Augustin s'éloignait ainsi des cosmogonies anciennes, même de celle que décrit le Timée de Platon. A la manière de Plotin, qu'il suit de près, en l'enrichissant, il s'attache à l'analyse des activités intérieures les plus hautes de l'âme pour monter jusqu'à Dieu.

D'une part, et c'est la sixième voie, il insiste sur les aspirations de l'âme humaine vers le bonheur et montre par là l'exis-

1. E. Gilson, *Le Thomisme*, 4e éd., 1942, p. 102-108.
2. *Civ. Dei.* viii-4, 1. Voir aussi *ibid.*, viii-10, 1.

tence d'un Bien Parfait[1]. Cette preuve groupe dans un unique mouvement le bien et la mutabilité des deux précédentes avec la finalité que représentent ici les aspirations de l'âme, et ce *funiculus triplex* montre l'homme solidement attiré vers une réalité supérieure qui n'est pas une chimère.

Cette preuve, si caractéristique à tant d'égards, n'est cependant pas la principale chez Augustin. Il y en a une autre qui lui tient plus à cœur : c'est la vérité constatée dans la *vie de l'esprit.* Voilà sa voie préférée, la septième. Il l'a exposée avec plus d'ampleur que les autres et il y revient comme d'instinct. Elle est très réaliste, quoi qu'en disent ceux qui en jugent seulement par les désignations courantes : preuve par la *vérité* ou par les *vérités éternelles.*

Ces formules sont en effet très équivoques et je crois nécessaire de les remplacer en disant : preuve *par la vie de l'esprit.* Elles ont cependant l'immense avantage de mettre l'accent sur celui des trois points signalés que saint Augustin adopte de préférence comme base de son argumentation quand il approfondit le sujet : le Dieu qu'il cherche et qu'il trouve est avant tout une *Ratio intelligendi*, qui tient le milieu entre *la Causa subsistendi* et l'*Ordo vivendi*, et qui précisément fait le lien des trois aspects. Sa position n'est pas *idéaliste*, car la vérité qu'il atteint est cause d'être. Elle n'est pas *volontariste*, car à la base de l'activité affective et morale il place la vérité. Elle est, en un sens, intellectualiste, à la manière de saint Thomas, mais d'un intellectualisme mitigé précisément par toute cette ambiance qui constitue le milieu propre de l'augustinisme.

Notre philosophe cherche l'explication suprême de cette activité bien spéciale qu'est la perception de la vérité par l'esprit humain, et il n'en trouve qu'une : l'existence d'une vérité transcendante. L'esprit se situe, observe saint Augustin, au sommet du réel concret avec lequel les hommes sont en contact, car il réduit le tout de l'univers à trois groupes de réalités hiérarchisées : *esse*, *vivere*, *intelligere*. Ce dernier point, le *cogito* de saint Augustin, inclut les deux premiers, précise l'auteur, ce qui écarte toutes les ambiguïtés du *cogito* de Descartes. Saint Augustin va donc s'élever à Dieu par le troisième, l'esprit.

1. Le point de vue n'est pas le même qu'à la IVe voie : il s'agit d'un principe de bonheur pour l'âme.

Celui-ci est envisagé dans son acte, l'intellection, ce qui n'écarte pas l'*esse* et le *vivere*, bien entendu. L'esprit agissant est donc situé au sommet du réel connu et même possible, car que peut-il y avoir dans l'univers en dehors des trois termes donnés sur le plan où ils sont donnés ?

Et cependant il peut y avoir autre chose sur un autre plan, au-dessus, car l'esprit humain est foncièrement dépendant en son activité d'une réalité qui le dépasse et qui se présente avec évidence comme vérité. Ici Augustin a en vue les principes profonds qui dirigent toute l'activité intellectuelle et morale de l'homme et la plus haute. Les exemples qu'il en donne, vérité des nombres, lois de la sagesse, tendent spécialement à montrer la force avec laquelle ces données supérieures s'imposent à tout esprit, d'autant qu'elles n'ont pas leur raison suffisante dans notre esprit mobile et contingent. Il ne s'agit pas, dans la pensée de l'auteur, de la formation psychologique des concepts et des relations qui s'y appuient. La doctrine thomiste de l'abstraction rendra parfaitement compte de cela, mais elle pose elle-même un problème plus fondamental, celui que saint Thomas lui-même résout en propres termes dans le *De veritate*, qu. XXII, art. 3, ad 1um : « Omnia cognoscentia cognoscunt Deum implicite in quolibet cognito : nihil est cognoscibile nisi per similitudinem Primæ Veritatis ». Et M. Maritain a pu condenser cette doctrine en ce mot magnifique : « L'intellect agent est en nous le sceau de la Lumière divine[1] ». Sans la théorie de l'intellect, élaborée bien plus tard, mais, par ailleurs, sans innéisme, comme sans illuminisme, par l'observation des exigences profondes de la vie de l'esprit, saint Augustin a montré que cette vie n'a pas sa raison d'être totale en l'esprit lui-même et appelle une explication supérieure de son ordre. C'est cette source spéciale de la vie de l'esprit, examinée en ses profondeurs, qu'Augustin appelle Vérité. Du point de vue dialectique, la force de la preuve augustinienne est, en définitive, la raison suffisante[2] et l'on ne peut négliger ce point fondamental sans la fausser gravement[3].

1. *Degrés du savoir*, p. 244.

2. M. Gilson l'insinue sans l'affirmer nettement : *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 23-29 (1re édit.). Il ne paraît pas possible d'hésiter sur ce point.

3. Certains modernes prétendent que saint Augustin admettait une

Il y a donc au-dessus de l'esprit une Vérité Parfaite qui seule explique à fond la connaissance intellectuelle vraie à laquelle peut atteindre notre esprit : *ratio intelligendi*. Et l'enthousiasme avec lequel saint Augustin en parle montre qu'il lui attribue une vraie personnalité. En deux longs corollaires de la preuve, il montre que cette Vérité est *créatrice* et *béatifiante :* c'est la participation décrite en toute son ampleur. Plus que jamais il faut revenir à la célèbre formule proposée : Dieu *causa subsistendi* et *ratio intelligendi* et *ordo vivendi*.

Telle est, à grands traits, la preuve augustinienne par excellence de l'existence de Dieu. On voit en quel sens elle s'élève à Dieu par les *idées éternelles*, ou par la vérité. Ces formules sont équivoques, et celle de « *vie de l'esprit* » est bien mieux adaptée, à condition, là aussi, de la prendre en toute son ampleur, non pas dans son activité conceptuelle, mais dans ses opérations vitales les plus profondes. Ainsi réalisées, les entités les plus hautes ne sont pas de pures abstractions ; ce sont des réalités vivantes, non aperçues en Dieu comme le disent les ontologistes, mais dans lesquelles l'homme voit *in speculo* Celui qui en est seul la raison d'être totale, Dieu.

II. — Avantages de la position augustinienne

La position augustinienne essentielle est celle de la 7e voie qui vient d'être décrite, et c'est à elle que nous nous arrêterons encore un instant pour en relever les avantages doctrinaux. Ils sont avant tout historiques, mais leur rayonnement actuel est encore considérable. Il faut en signaler, au moins d'un mot, les principaux domaines.

1. Saint Augustin a historiquement préparé saint Thomas d'une manière générale, et d'une façon très spéciale sur le plan de l'existence de Dieu, par la fermeté du *sens métaphysique* avec lequel il s'élève à Dieu au triple point de vue de l'être, de la vérité et du bien. Dans le *De civitate Dei*, il envisage Dieu comme « causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi[1] ». Il attribue ces formules à Platon, mais en lui prê-

perception directe de la présence de Dieu sans appel à la raison suffisante. Cette opinion néglige l'ensemble des preuves mentionnées par lui et surtout les développements de la 7e, qui s'appuient, en définitive, sur la raison suffisante.

1 *Civ. Dei*, l. VIII, ch. IV.

tant beaucoup de sa propre pensée, qui a poussé à fond les principes du philosophe athénien, comme le fait justement remarquer M. Gilson[1]. Or, saint Augustin ne s'est pas borné à présenter Dieu sous ces trois aspects essentiels, il les a étroitement associés en les montrant réalisés dans la vie de l'esprit, car la preuve de Dieu décrite n'est autre chose que cela. Nous sommes là déjà très loin de Platon et nous approchons d'autant de saint Thomas. Dans l'œuvre complexe de son prédécesseur, le Docteur angélique aura le don génial de mettre en lumière très spécialement ce qui répondait à son plan de synthèse surtout spéculative centrée sur l'être. Il y était en partie aidé par le docteur africain, mais par là, lui-même rendait à son tour un immense service à ce dernier en développant certains aspects de sa doctrine sans démolir l'ensemble, comme il arrive parfois aux disciples ; en l'appuyant, au contraire, à sa manière. Cet appui indirect mais efficace donné à saint Augustin par saint Thomas n'était qu'un retour de tout ce que lui-même avait reçu de l'évêque d'Hippone sur un plan beaucoup plus étendu.

2. L'histoire se répète souvent, en dépit des apparences, et, sous les changements de décor, on discerne les mêmes forces produisant des effets pareils. La pensée de saint Augustin avec *son dynamisme intérieur vital* plaît aujourd'hui aux esprits inquiets, dominés par les mêmes préoccupations. Ils trouvent dans l'œuvre du docteur africain des pages faisant écho à leurs inquiétudes, de source idéaliste, spiritualiste, chrétienne même. Tous ceux qui sont hantés par le sens de la vie trouveront précisément dans la position d'Augustin la voie qui répond à leur point de vue, et s'ils la suivent jusqu'au bout, ils iront avec lui à la pleine lumière, jusqu'à Dieu, car à la différence de tant d'observateurs de l'âme à notre époque, il découvre dans l'âme même les bases solides de la métaphysique, une *métaphysique vivante* qui mène à Dieu, et qui sur l'essentiel rejoint celle de saint Thomas, au lieu de l'écarter, comme l'imaginent certains.

3. Cet accord profond de saint Augustin et de saint Thomas, en dépit des divergences de détail, je le trouve encore dans le titre même de « preuve de Dieu par la vérité » qui est courant et que j'ai écarté à cause de l'abus qu'on en a fait, mais

1. *L'esprit de la philosophie médiévale.*

auquel je dois bien reconnaître au moins l'avantage de nous fixer sur un aspect de la méthode du saint : l'intellectualisme de saint Thomas est indiscuté et il affirme la place prépondérante que tient la vérité dans sa doctrine. Il n'y a pas d'intellectualisme de saint Augustin au même sens, mais on a exagéré à tort son volontarisme, son affectivisme, son moralisme, car s'il y a un peu de tout cela chez lui, au centre de tout il y a le culte de la vérité, témoin la manière même dont il prouve Dieu, tout en la fondant sur l'être et en orientant l'esprit vers l'amour et l'action. Par ce sens de la vérité, saint Augustin est bien de son temps. Certains reviennent aux Pères de l'Eglise en ne voyant en eux que des promoteurs de vie. Ils le furent en effet, sur la base de la vérité. Le souci de l'orthodoxie est prédominant chez les Pères et on l'oublie trop parfois. Ce trait est particulièrement saillant chez Augustin, témoin ses combats contre les hérésies, lesquels n'étaient pas seulement inspirés par la haine du mal, mais d'abord par le sens profond et comme inné de la vérité. Et ce qui vaut sur le plan de la foi est aussi valable sur celui de la philosophie, témoin sa voie préférée vers Dieu.

4. Ces tendances, qui assurent à saint Augustin une actualité universelle, ont un autre avantage sur un terrain voisin : elles peuvent soutenir la réaction contre le matérialisme, triomphant aujourd'hui en certains milieux. L'insistance sur la vie de l'esprit ne le conduit pas à un spiritualisme outrancier. Contre Plotin, qui pensait que, chez l'homme, l'esprit est prisonnier dans un corps, il affirmait l'unité substantielle de l'âme et du corps ; cependant par ailleurs, il insistait sur la primauté effective de l'âme, et dans l'âme, de l'esprit, témoin, précisément, sa méthode préférée d'élévation à Dieu par l'intérieur, et notamment la systématisation de cette tendance dans la grande preuve de Dieu qui en a été donnée. Elle n'est pas une pièce quelconque dans une doctrine composite ; elle en est sans doute l'élément constitutif. Et elle soutient non seulement le fond de la doctrine, mais elle en organise les applications. Un véritable humanisme peut s'y appuyer, un humanisme spirituel, dont la fécondité peut être incomparable, s'il est bien compris et réalisé.

5. Mais il y a mieux encore : une philosophie théocentrée sur une base aussi élevée et sûre à la fois que la vie de l'esprit, doit avoir une aptitude spéciale à constituer cette *mystique*

naturelle dont on est si friand de nos jours. Ce que j'appellerai ainsi, ce n'est pas la mystique des non-baptisés, car même rare, une telle mystique existe, et elle s'explique comme la vraie mystique chrétienne, la bonne foi pouvant être accompagnée de dons surnaturels authentiques. J'appelle « mystique natutelle » une *philosophie naturelle* directement apte à préparer les âmes à la réception des dons surnaturels quand ils sont accordés, et même à les désirer. Or, rien n'égale, à cet égard, une doctrine de la présence de Dieu et de sa transcendance, telle qu'elle résulte de la preuve donnée. Plotin avait tiré une mystique de sa philosophie, mais l'une et l'autre étaient viciées par un panthéisme larvé et un orgueil sans mesure ; et il est très aisé de nos jours de constater chez certains penseurs des tendances analogues. Toute philosophie chrétienne peut les réfuter ; celle de saint Augustin a l'avantage de le faire d'une manière très directe, parce qu'elle est orientée vers un Dieu présent à l'esprit, bien que trouvé seulement par une démonstration rationnelle. Celle-ci le laisse dans sa transcendance, tout en conduisant vers lui par une méthode d'induction, intuitive en apparence mais en apparence seulement.

6. Le dynamisme de la preuve de Dieu se traduit aussi en *applications* sur d'autres plans. Il serait en particulier intéressant d'en observer l'influence sur nombre de données métaphysiques prises sur le vif, dans l'activité de l'âme qui pense et qui aime. Je n'en citerai qu'un exemple : celui de *personne*, où précisément l'association de saint Augustin et de saint Thomas est d'une utilité manifeste.

Saint Augustin n'a pas développé la notion métaphysique de personne pour elle-même. Il l'a parfaitement caractérisée *en Dieu* par les relations qui opposent le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans l'unité de nature, mais cette notion fondée sur la foi ne s'applique pas au dehors. Dans *les créatures*, tout en supposant chez l'homme l'autonomie substantielle de l'être raisonnable, Augustin ne s'y arrête pas spécialement, préoccupé qu'il est de montrer que l'homme, étant raisonnable, est capable de sagesse, soumis à elle et tendu vers elle. La notion de personne est ainsi placée dans une ambiance de dynamisme spirituel par cette insistance sur une vie intime qui est, en fait, l'amour du bien fondé sur le vrai. L'être autonome est ici, considéré non seulement comme raisonnable, mais comme tourné

par cette raison même, vers le bien, jusqu'à la responsabilité morale[1], car c'est dans le *De libero arbitrio* qu'est donnée la preuve, et c'est dans la preuve de Dieu augustinienne que cette doctrine est le mieux mise en évidence. Le *cogito* de saint Augustin, au début de cette démonstration, est déjà par lui-même foncièrement réaliste et même personnel. De fait, la substance n'est pas envisagée par lui dans la nudité austère qui est sa note propre au point de vue rationnel des scolastiques ; elle est aussi observée dans cet élan vers le bien qui caractérise son activité, selon la *méthode dynamique* chère à l'évêque d'Hippone, et les avantages en sont immenses[2].

Ce point de vue complexe a, en particulier, le privilège de conduire directement, en ce qui touche Dieu, à un Etre réel et personnel, car le mot personne, en ce sens générique, est applicable à la divinité. La personnalité en vue ici n'est pas celle de la révélation, mais y conduit ; c'est une personnalité plus large, dans laquelle la foi permettra de distinguer d'autres traits bien particuliers, mais dont la raison peut démontrer le bien-fondé général. Et ceci a son importance de nos jours, en présence de philosophes au spiritualisme restreint, qui, tel Edouard Le Roy, hésitent à doter la raison du pouvoir de conduire seule à cette propriété de Dieu.

Dans la *méthode thomiste*, la personnalité de Dieu, qui sera conçue comme une autonomie totale, une indépendance absolue

---

1. De tout cela on ne supprimera rien dans la notion thomiste : on y ajoutera l'insistance sur un élément qui s'y trouve contenu implicitement ; car l'être raisonnable n'est capable par la raison de se tourner vers le bien spirituel jusqu'à en être responsable, que s'il *est autonome.* Il se grandit en le faisant ; il se diminue en s'y refusant, mais il reste par essence un être bien distinct : voilà la personne envisagée dans son être constitutif ; mais ceci est le soutien de la propriété essentielle, le libre amour du bien, la sagesse. Ainsi nos deux docteurs se complètent. La personne n'est pas seulement pour eux la conscience psychologique des modernes. Si profondément que soit poussée l'analyse du *moi* et du *je*, il faut aller au delà, pour trouver l'unité substantielle de l'être raisonnable, que la *philosophia perennis* (métaphysique éternelle) considère avec raison comme constituant la personne et impliquant la sagesse au sens indiqué.

2. L'un de ces avantages est d'insister sur une responsabilité morale qui va jusqu'à fixer pour toujours l'être raisonnable dans le bien ou dans le mal, selon qu'il aura opté pour le bien avec la sagesse ou pour le mal contre elle. D'un côté comme de l'autre, l'être moral garde son autonomie substantielle. Celle-ci reste le soutien nécessaire des discriminations établies par la sagesse, qui n'aboutit ni au panthéisme pour les bons, ni à l'anéantissement pour les méchants. Cette doctrine appelle, loin de l'écarter, la métaphysique de la personne.

vis-à-vis de toute autre réalité, paraît liée à l'unicité divine ; elle est virtuellement contenue dans la preuve, sans y être incorporée. Par contre, avec son dynamisme, *saint Augustin* conduit directement Dieu à un personnel, au sens indiqué, en prouvant qu'il est la Sagesse par essence, c'est-à-dire l'Etre, le Vrai et le Bien en soi, et le terme de toute activité rationnelle. Or, le propre de la personne humaine qu'il élève vers Dieu est d'être par nature *orientée* vers cette sagesse. La preuve de Dieu augustinienne va jusque là, et non seulement elle ne perdra rien à accueillir les précisions métaphysiques de saint Thomas, mais on peut dire qu'elle leur prépare le terrain, aujourd'hui comme autrefois.

Conclusion. — Ainsi, par sa grande preuve de l'existence de Dieu, en dépit de son caractère archaïque et peut-être à cause de cela, saint Augustin se présente comme un précurseur du thomisme en philosophie, de nos jours aussi bien que dans le passé. Sur aucun point peut-être, on ne peut mieux montrer l'accord de fond, en dépit des divergences de méthode, du Platon chrétien et de l'Aristote chrétien. Jamais sans doute l'union de ces deux génies n'a été plus nécessaire et elle peut être le garant de toutes les victoires de l'esprit au service de la religion.

F. Cayré,

LA MÉTAPHYSIQUE DES MONTÉES CRÉATRICES

Le vocabulaire philosophique dont nous nous servons depuis des siècles en Occident est à base de métaphysique aristotélicienne. C'est un langage qui, à partir de la cause efficiente, définit les êtres tels qu'ils sont actuellement, et qui les suppose au repos, en tout cas à l'arrêt. Nous pensons le monde et l'histoire en les regardant à partir du commencement jusqu'à la fin, expliquant le présent par le passé, et non pas par l'avenir. Les hommes les plus ignorants de la philosophie sont soumis, sans le savoir, dans leurs catégories familières d'imagination et d'idées, comme dans le choix des mots et des phrases qu'ils emploient, à cette vision du monde, claire, ordonnée, coordonnée, mais en somme construite, comme le concept, pour des solides stoppés et aux arêtes vives. L'idée de définir les êtres, non pas tels qu'ils sont ou doivent être maintenant, mais par ce que Dieu serait capable de faire d'eux un jour, s'il le veut ou s'il le voulait, apparaît comme la géométrie non-euclidienne, un projet bizarre et incohérent. Et c'est pourtant l'une des visions chrétiennes de l'homme et peut-être du monde. Cette perspective, sans cesser de voir le Créateur à l'origine des êtres, le voit d'abord présent à l'autre extrémité, d'où il attire à lui toutes ses créatures, non pas seulement pour leur servir de but, comme on le dit dans la théorie classique de la cause finale et des fins dernières, mais pour continuer de les créer. Il les tire non plus seulement du néant, mais d'eux-mêmes, comme Eve du corps de l'homme. Il leur permet ainsi de franchir des obstacles métaphysiques que leurs forces de départ n'auraient jamais suffi à dépasser. Et le plus sort du moins. Quant à la morale, elle change de poids et de mesure : au lieu d'essayer de juger des actes supposés au repos, elle les

apprécie d'après leur direction, d'après le changement de mœurs et d'idées qu'ils préparent pour demain.

Nous sommes ainsi conduits à l'idée d'une cause finale, qui, comme telle, est créatrice, non plus seulement parce qu'elle nous attire tels que nous sommes, conformément au grand texte traditionnel de saint Augustin : *fecisti nos ad te,* [*Deus*], *et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te,* mais parce que nous enrichissant par son appel, elle nous conduit au delà de nous-mêmes : elle est ainsi cause efficiente, non pas derrière son œuvre, mais en avant et de loin, non pas du côté d'où vient la vie, mais du côté où elle va.

Cette divine cause transforme d'ailleurs les êtres tels qu'ils sont, ou plutôt tels qu'ils peuvent devenir sous son action toute-puissante, si bien qu'ils ne cessent pas dans leur élan progressif d'être fidèles à leurs origines et d'en utiliser les ressources et même les lois. Mais si les états antérieurs sont toujours présents à leurs successeurs, ceux-ci apportent désormais aux premiers des compléments nouveaux qui en modifient complètement les significations et même les valeurs. Et par exemple, de l'animalité pure et simple les vivants s'élèvent à la spiritualité la plus haute, non pas parce qu'ils cessent d'être charnels et soumis aux lois de la chair, de la physique, de la chimie, de la biologie, de l'inconscience et de la subconscience, mais parce que tous ces éléments d'hier animés par l'esprit, sont désormais capables de nouvelles destinées parce que remplis de forces inconnues. Dieu est au terme de cette immense montée vers lui ; au terme, mais non pas au sens panthéiste du mot, comme on pourrait le croire en lisant ces déclarations dans le registre et le vocabulaire de la cause efficiente aristotélicienne, alors qu'il faut les interpréter suivant une perspective toute différente où l'on déchiffre le problème en sens inverse.

Nous éprouvons une grande difficulté à exprimer ces idées avec des mots français, venus par tradition et par traduction de la philosophie d'Aristote, de la Scolastique, de Descartes, de toute notre culture littéraire et classique ; quelle torsion nous sommes obligés de faire subir à notre pensée pour voir en quelque sorte les problèmes de l'autre côté, et pour en parler dans le sens contraire à nos catégories mentales habituelles !

Il y a dans le monde une création continue. Elle s'achève et elle est peut-être achevée sur le plan matériel. Mais elle

est en pleine crise de croissance à l'étage invisible des esprits. Elle est parvenue au niveau du spirituel et du surnaturel, où elle s'étale victorieuse comme une marée triomphante au-dessus des montagnes ou plutôt au fond des âmes. Et c'est l'explication définitive de l'inquiétude dont parlait saint Augustin. Les êtres n'aspirent pas seulement à réaliser leur définition actuelle, mais ils sont tourmentés du désir de la dépasser, parce que tous les jours ils se sentent devenir autres ou autrement qu'ils n'étaient.

En même temps ils demeurent eux-mêmes, c'est-à-dire que tout leur passé réel conditionne leur avenir possible, parce que leur désir ne vise pas une transformation où ils ne reconnaîtraient plus leurs origines, mais une transfiguration où tous les éléments antérieurs sont sublimés sans être anéantis.

On croit alors apercevoir que chaque plan supérieur, pour s'élever, commence par s'appuyer sur le niveau inférieur, en ramassant en quelque sorte à son profit tout ce que celui-ci contenait de matériaux utilisables et même indispensables pour la construction du nouvel étage. On risque le verbe : *ramasser*, à cause de son imprécision même. Nous avons dit tout à l'heure comment les mots nous manquent pour dire et pour décrire l'histoire de cet immense mouvement qui part de si bas pour monter plus tard si haut. *Ramasser* signifie recueillir, mais aussi trier. Ramasser, c'est prendre livraison, mais c'est aussi prendre en charge. Et si l'avenir éclos assume désormais la responsabilité de l'état antérieur et inférieur, il acquiert aussi le droit et le devoir de le purifier, de l'adopter, de le transformer ; et d'abord, au sens philosophique du mot, de l'informer, c'est-à-dire de le soumettre à des lois et des fins nouvelles, de le subordonner à un dessein plus vaste : de l'imprégner d'idées neuves, de lui donner finalement, avec un autre esprit, une autre signification, un autre but, une autre valeur. Une valeur : voilà peut-être le mot que nous cherchions, un noble mot humain ; ce poids lourd dont nous avons hérité, et qui d'ailleurs nous grève et nous leste, devient, grâce à cette reprise qui le prend à son compte, une autre richesse d'un autre prix. Rien n'est perdu, mais tout est changé. Le charnel, sans cesser d'être charnel, participe au spirituel. Et celui-ci vit dans la chair, dans la chimie, dans la physique, sans abdiquer les lois de liberté qui le définissent. L'animalité pénétrée de

spiritualité n'est plus la même : ses gestes, ses sensations, et on oserait dire aussi ses fonctions et ses instincts, en tout cas ses élans primitifs, désormais animés par l'imagination, par le sentiment et l'idée, inscrits dans la conscience et la mémoire, ont beau extérieurement avoir l'air de continuer leur jeu originel, en réalité ce sont désormais des valeurs spirituelles et en tout cas spiritualisées.

Cette vision n'est peut-être pas très simple à décrire : c'est pour cela qu'elle a beaucoup de chances d'être exacte.

En regardant le problème non plus à son extrémité, mais à son départ (puisqu'il est entendu que c'est un problème de mouvement), non plus du côté de Dieu, mais du côté où nous sommes, nous devons compléter le texte de saint Augustin dans un autre sens encore, et le grever d'une nouvelle inquiétude, celle de contrecarrer ou de ralentir, par le poids de nos refus, le dessein de Dieu. Eh oui !... nous sommes attirés vers lui, et cette attirance nous définit, nous purifie et nous ennoblit ; mais nous sommes aussi un fardeau à soulever, une force de résistance à vaincre ; et nous retrouvons ici le grand thème du conflit entre la chair et l'esprit, entre ce que nous sommes et ce que nous pourrions être, entre nos forces d'origine et ce que Dieu veut faire de nous pour finir. Nous sommes ici une fois encore en plein dogme chrétien.

Ce qui fait le drame de l'histoire à tous ses degrés, depuis les poussées du microbe inconscient qui promène partout son innombrable rapacité, jusqu'aux échelons les plus élevés de la vie religieuse surnaturelle et mystique, c'est qu'à l'appel qui l'invite, l'attire et la soulève, la vie n'a pas le droit de répondre *non*, sous peine de s'immobiliser elle-même sur des positions qu'elle bloque ainsi pour toujours. A toutes les bifurcations qui sollicitent son choix et qui engagent ses responsabilités, il y a un enfer où s'enferment définitivement ceux qui refusent de s'engager ; ou plutôt, des deux routes qui se séparent alors, il y en a une qui est un impasse. Celui qui la choisit faute de courage, n'avancera plus. Il progressera même d'autant moins qu'il était tout à l'heure davantage en flèche. D'un chêne on ne fera plus jamais sortir un lion, d'un singe on ne fera jamais plus descendre un homme ; d'un damné Dieu lui-même ne ferait plus jamais un élu de la gloire éternelle.

On comprend alors davantage que la culpabilité soit le sentiment de l'impasse, ou tout au moins la sensation de l'échec.

Cette conception nouvelle des choses, cette réorganisation mentale des idées et des faits, entraînent probablement une explication toute différente des rapports des sciences avec la philosophie et la théologie. Ces diverses disciplines de l'esprit, au lieu d'apparaître simplement comme des méthodes de connaissances sans relations possibles ni même souhaitables entre elles, des vues sur le monde qui, parties d'angles séparés et opposés, ne se superposent pas, semblent plutôt comme des constructions de l'esprit correspondantes aux moments successifs par lesquels a passé l'histoire de la création. Il fut un temps, avant l'apparition de la vie, où tout avait l'air de se passer comme s'il ne devait jamais y avoir sur la terre que de la physique et de la chimie ; puis d'autres millénaires sont venus avec des êtres vivants, mais sans conscience ni liberté, sans philosophie par conséquent, ce fut le règne de la biologie pure ; puis l'intelligence naquit, et avec elle l'*homo sapiens*, et toutes les disciplines de la raison ; et enfin au delà des forces mentales naturelles à l'homme, d'autres perspectives se sont ouvertes devant lui, et des possibilités de relations avec ce monde illimité du mystère qui le dépasse, mais où il peut entrer moyennant un appel et un secours non moins mystérieux que l'on appelle la grâce ou la miséricorde de Dieu.



Nous faisons suivre ces généralités de quelques réflexions d'ordre immédiat et pratique, qui pourront peut-être servir à l'apologétique religieuse de demain.

A. Le passé, le présent et l'avenir — ou la loi des trois états.

Et d'abord, le spectacle de cette métaphysique en mouvement progressif nous fournit l'occasion de dissiper un malentendu qui depuis trois siècles au moins, depuis la naissance de la science moderne, mais principalement depuis l'*Encyclopédie* du XVIIIe siècle, depuis Auguste Comte et la loi des *trois états*, ne cesse d'obscurcir les avenues qui conduisent à la foi. La vision rationaliste du monde a confondu l'histoire des méthodes

et des disciplines de la connaissance avec l'ordre d'apparition des êtres et des objets : elle a identifié deux chronologies qui en réalité sont inverses l'une de l'autre, celle du développement de la pensée et celle de l'évolution des états de la création.

Du côté des méthodes, l'humanité a certainement progressé du plus complexe au plus simple, du plus totalitaire au plus précis ; elle n'a d'abord utilisé pour l'explication des phénomènes et des choses que des vues théologiques ou religieuses ; ce n'est que plus tard qu'elle est devenue phislosophe, pour mieux utiliser et plus intelligemment sa raison. Beaucoup plus tard encore elle a particularisé davantage son regard, et, en le limitant provisoirement à la mesure de la quantité, elle a créé la science ou les sciences, elle a renouvelé toute sa connaissance de la nature, elle s'est lancée dans des découvertes indéfinies qui s'accumulent encore en cascade bouleversante autour de nous. C'est certain. Sur ce plan-là, c'est Auguste Comte et son héritier actuel, le matérialisme dialectique, qui ont raison. Le progrès suit la gradation descendante : théologie, philosophie, sciences.

Mais cet ordre-là, qui est celui de l'histoire des méthodes de la pensée, n'est pas du tout celui de l'histoire de la vie, qui se développe en sens contraire. Le monde semble bien avoir commencé par les réactions les plus simples, celles du mouvement, celles de la physique, lorsque les corps se contentaient d'obéir à leurs lois d'attraction et de pesanteur. Ensuite, à force de se heurter, ils se sont combinés entre eux, et ce fut la chimie qui prit naissance ; les éléments se mirent à bouillonner et à prendre feu. Un beau jour, ce mouvement prit un rythme, un centre, une unité et une clôture pour se fermer sur lui-même ; c'est alors que la vie apparut sur la terre, une vie fixée au sol d'abord, plus tard assez forte pour tenter sa chance en se passant de racines. Nous voilà donc venus en face de l'animal. Nous croyons savoir le reste. Nous connaissons d'ailleurs mieux la fin de l'histoire, la naissance de la conscience psychologique et morale, celle de la mémoire, du concept, de l'intelligence. L'homme se dresse sur ses pieds. Mais bientôt sa nature et sa raison ne lui suffisent plus. S'il a besoin d'une compagne, à cause de ses origines, il a plus besoin encore d'une religion, à cause de ses destinées. Et pour construire cette religion, ses forces naturelles lui semblent trop faibles : il a soif du mystère,

parce qu'il a soif d'un Dieu qui s'occupe de lui et qui l'aide à se dépasser. Nous sommes au seuil de l'ordre surnaturel. Le péché originel n'est autre chose que l'état de la privation de cette grâce divine nécessaire, gratuite, obligatoire, et inaccessible à nos forces personnelles réduites à elles-mêmes.

Nous retiendrons simplement de ce trop rapide voyage à vol d'oiseau que ce fut au moins un abus de confiance que d'avoir confondu ces deux directions en sens inverse sur le même chemin, ou plutôt sur deux plans différents, celui de l'histoire réelle et celui du développement des méthodes de la pensée. En fait, les deux chronologies s'inscrivent sur l'horloge des siècles, mais les aiguilles tournent de part et d'autre à contre-voie. Reprocher à l'intelligence de s'être abusée lorsqu'elle a commencé par s'accorder une vision théologique de la création avant d'avoir réfléchi sur les exigences de la raison et avant d'avoir fait l'inventaire des lois physiques, c'est oublier que l'enfant, à l'aurore de sa première puberté intellectuelle, commence par vouloir tout comprendre d'un seul coup ; et s'il s'assagit par la suite et devient plus modeste en procédant par gradation, il n'est pas tenu de renoncer à son ambition primitive qui était de se comprendre lui-même, lui et sa destinée, en s'accrochant quelque part tout entier à une fin dernière pour se donner des raisons de vivre, de jouir et de souffrir.

*
* *

B. L'avenir dans le passé et dans le présent.

Il y a donc une histoire de la méthode, conformément à la théorie des trois états. Mais il y a aussi une évolution créatrice en sens inverse ; et sous l'action toute-puissante de la cause finale, les états antérieurs de la vie aspirent à se dépasser pour se perpétuer sous d'autres formes où se retrouvent les traces et les exigences de leurs origines. Ce serait donc injustement restreindre les limites de notre connaissance que d'arrêter notre regard aux situations d'aujourd'hui, sans tenir compte des possibilités d'avenir dont elles sont chargées, et qui expliquent leur comportement actuel. Et par exemple une exégèse trop littérale des textes religieux de l'humanité, qui prétendrait borner le contenu de ces livres sacrés au sens qu'ils pouvaient

avoir dans l'esprit de leurs premiers lecteurs, ou plus exactement au sens matériel des mots employés par les premiers auteurs, qui renoncerait par conséquent à peser la valeur spirituelle du témoignage mystique péniblement inscrit dans ces syllabes humaines, cette exégèse-là, qui fut celle de tout le XIXe siècle, celle de Renan, celle de Taine première manière, celle de Loisy, nous apparaît aujourd'hui comme nettement insuffisante et même anti-scientifique : car elle ne respecte pas son objet, qui est en plein mouvement, et qu'on n'a pas le droit d'arrêter, sous peine de cesser de le voir tel qu'il est vraiment, comme serait le cas d'un film stoppé au cinéma ; elle ne comprend plus ce document qui est porteur d'une richesse qui la dépasse et qui va éclater. La meilleure manière de reconnaître la qualité d'un bourgeon n'est pas de le séparer de son arbre pour l'étudier à part, mais de le laisser grandir, pour voir ce qu'il contenait.

La meilleure manière de connaître l'homme n'est peut-être pas de le coincer dans ses puissances rationnelles, mais en sachant qu'il est capable de devenir un fils de Dieu, d'essayer de mieux comprendre ce qu'est l'esprit et par conséquent l'intelligence chez un animal raisonnable.

On entrevoit dans ces perspectives nettement modernes toute une révision possible de nos problèmes traditionnels et de nos controverses philosophiques et religieuses.

Mais on peut descendre plus bas encore le long de l'échelle de nos sous-sols : sachant ce que la chair de l'homme est capable de devenir lorsqu'elle est traversée par l'animation spirituelle de l'intelligence, à quels usages supérieurs elle peut consentir et collaborer, quelles idées, quels sentiments peuvent s'incarner dans ces muscles, ces nerfs, ces artères, les services que l'organisme rend aux émotions les plus nobles et aux affections les plus profondes, pourquoi n'éprouverions-nous pas pour le corps humain ce respect auquel il a droit désormais, et qu'hélas ! la tradition gauloise lui accorde si peu ?

Nous allons d'ailleurs retrouver immédiatement ce problème en sens inverse.

C. **Le passé dans le présent et dans l'avenir.**

Les rires faciles auxquels on vient de faire allusion, et qui sont familiers aux Français que l'on prétend être nés malins,

deviennent à leur tour presque ridicules lorsqu'ils se présentent comme une sorte de refus d'examiner des questions humaines pourtant passionnantes. Le rire, si l'on en croit Bergson, est l'attitude ou plutôt le réflexe de l'homme intelligent mais brusqué et surpris par un problème non résolu. Acceptons cette théorie pour expliquer pourquoi nous nous voilons la face, les uns pour rougir, les autres pour plaisanter, lorsque nous retrouvons tout à coup dans certaines manifestations supérieures de la vie la présence d'états antérieurs que nous sommes gênés alors de reconnaître ; lorsque par exemple nous découvrons des sous-sols charnels dans la contemplation mystique ou dans l'ascèse chrétienne, mais surtout des exigences animales dans les gestes de l'amour le plus sincère et le plus pur. La littérature ou simplement le vocabulaire de ces sortes de plaisanteries sont innombrables. Mais pourquoi voulez-vous qu'au moment d'exercer mes plus hautes facultés spirituelles et de me livrer tout entier à ma fin dernière qui est Dieu, je n'apporte pas à celui-ci ce qu'il y a de plus profondément et de plus anciennement humain dans mon animalité raisonnable, c'est-à-dire les puissances de ma chair ? Et pourquoi ne voyez-vous pas que celles-ci, en passant d'un plan à un autre, désormais animées d'un esprit qui a complètement transformé leur valeur sans la détruire, ont aussi changé de signification et de portée ?

Pourquoi vous obstiner à les voir, ces puissances, telles qu'elles étaient sauvages chez l'animal, alors qu'elles ont franchi en amont, Dieu seul sait au prix de quels efforts et de quelles souffrances, un barrage qui, sans les détruire, les a élevées à un niveau supérieur ? Mais c'est tout simplement un spectacle magnifique que cette transfiguration qui n'a comporté aucune destruction et qui assure la continuité de l'histoire de la vie. Il est vraiment inadmissible que ce soit la pensée incroyante qui triomphe devant ces découvertes qu'elle interprète si mal, et que ce soient les croyants qui reculent d'effroi en face d'une création dont les possibilités indéfinies de spiritualité devraient au contraire les combler de joie et d'enthousiasme.

Sous prétexte que l'on retrouve dans les états psychologiques les plus spirituels, comme soutiens indéniables de leur construction, des éléments qui existent à l'état nu dans les règnes antérieurs, on se complaît dans cette vision partielle, on oublie le problème total, qui était celui de l'homme complet,

engagé tout entier dans une grande aventure morale et psychique, intelligente et libre ; et au fond on le traite comme s'il n'était qu'un animal, comme si l'animalité chez lui n'avait pas complètement changé de signification et de valeur, comme si le sentiment en s'installant dans la sensation ne donnait pas à celle-ci, en même temps qu'une force nouvelle et des jouissances beaucoup plus fortes, une dignité intérieure qui ne permet plus du tout de l'assimiler à la fonction correspondante de l'animal pur et simple.

Au delà de la conquête scientifique du corps humain, et en attendant sa conquête morale, nous pourrions simplement parler de la conquête de sa dignité, et essayer d'être tellement convaincus de l'unité de l'homme et de la place qu'il occupe en pointe, dans l'évolution spirituelle du monde, que rien de vil n'apparaisse plus dans la vision que nous nous donnerions de lui, dans le vocabulaire dont nous nous servirions pour parler de sa chair, parce que tout serait en lui, à nos yeux, suspendu et accroché, au moins à titre de symbole, à une conception supérieure de cette splendide créature.

Ne soyons pas dupes de nos méthodes et de nos succès. La vision que la science nous donne du monde, et qui est à l'origine de réussites presque sans limites, ne tient pas assez compte de l'élan qui traverse la création et qui lui imprime une direction spirituelle dont la science n'est ni le juge ni le témoin. Et inversement, un regard angélique qui oublierait les sous-sols charnels sur lesquels repose notre spiritualité n'est pas celui que Dieu attend de ses théologiens, et les hommes de leurs prêtres.

L'homme est donc invité à se dépasser perpétuellement, attiré d'en haut par une force supérieure, mais nécessaire à son succès[1].

1. Il est de mode aujourd'hui d'opposer fortement la philosophie de l'essence à celle de l'existence ; mais c'est une exagération manifeste. A supposer que l'on parte de l'existence pour céder à ces préférences du moment, on saisira donc l'être en étudiant ses tendances, son vouloir, sa direction, la direction de son choix et de sa liberté ; mais du coup on lui accordera précisément une direction, que la vie se chargera d'accepter ou de refuser dans la mesure où cette direction correspond aux possibilités intérieures du sujet, donc pour finir à son essence saisie ici en plein mouvement, définie par son avenir plutôt que par son passé ou son présent, par la cause finale plutôt que par ses composantes antérieures, comme

Ici le christianisme reprend tous ses avantages, en présentant son explication et sa solution : il parle de l'appel à un ordre supérieur de valeurs, avec le secours de Dieu indispensable, un secours immérité et d'un ordre surnaturel, mais nécessaire, parce que désormais les solutions purement humaines ne suffisent plus.

Et c'est tout à coup un élargissement singulier du concept de la culpabilité : une vocation obligatoire en face de laquelle nous sommes incapables, et que pourtant nous sommes obligés, d'atteindre, sous peine d'être coupables à la fois de ne pas nous y trouver (c'est le péché originel, ou le péché d'état, dont nous ne sommes pas responsables), et de ne pas vouloir y monter (c'est le péché personnel, celui dont il faut se confesser).

Le Christ a accepté et supporté toutes les conséquences de la défaite de l'homme, c'est-à-dire les peines du péché, la souffrance et la mort. C'est l'aspect le moins élevé de la rédemption, l'expiation, qui ne suffit pas à définir celle-ci, mais qui en fait partie.

Le Christ qui était innocent ne méritait pas ces injures, mais en s'y laissant engager, pour nous ressembler en tout sauf le péché, il a fait preuve d'une volonté d'amour pour son Père et pour nous qui redressait d'un seul coup cette vocation morale et surnaturelle, où nous avons reconnu le plan divin qui nous attire. Ici, la rédemption s'appelle chez les théologiens la satisfaction et la réparation. Nous sommes déjà bien au delà de l'expiation. Le Christ reconstruit déjà le plan.

Mais nous sommes loin d'épuiser le contenu du mystère : il s'agit toujours de permettre à l'homme de gravir ce seuil qu'il avait voulu franchir par ses propres forces au mépris de toutes les lois que nous avons analysées. Pour cette ascension, la force de Dieu lui était nécessaire. Cette force, le Christ qui n'est pas seulement un innocent quelconque, mais qui est le

le faisait le déterminisme ou le laïcisme du XIX[e] siècle, de Comte et de Taine; mais enfin on définira excellemment l'essence par la critique même de son existence, et on lui rendra toute son objectivité, que l'idéalisme kantiste lui refusait depuis le XVIII[e] siècle. C'est le génie de Maurice Blondel qui nous a ouvert ces voies, où une philosophie existentielle ne se confond pas avec l'existentialisme de certains autres.

Fils de Dieu en personne, la lui apporte, car il est descendu du ciel avec elle. C'est l'aspect positif et tout à fait constructif de la Rédemption, vue cette fois de haut en bas, à la manière de saint Jean et des Pères grecs. C'est la vie de Dieu parmi nous et en nous. Et c'est définitivement la solution du problème, c'est le fameux : *eritis sicut dii*, du tentateur, devenu possible, légitime et réalisé. Il n'y a plus de culpabilité lorsque Dieu lui-même est l'auteur du résultat. Il n'y a plus de vaincu lorsque c'est lui qui est le vainqueur. Et nous savons alors de quel immense amour nous avons été aimés.

E. Masure.

PRÉSENCE ET ABSENCE DE DIEU DANS L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

M. Ed. Morot-Sir, dans son livre *Philosophie et mystique*[1], dans la troisième partie qu'il intitule *Spéculations sur l'absolu*, nous offre un ensemble de réflexions qu'il importe de retenir, d'approfondir et de discuter.

1. La recherche philosophique ne saurait se borner à une description et à une construction de l'univers. La métaphysique implique un mode nouveau et supérieur d'existence et nous ouvre à une expérience plus riche que l'expérience physique liée à un contact sensoriel. L'auteur ne dissimule pas son projet et indique nettement la direction de sa pensée. Il écrit : « Parmi toutes les démarches humaines, seule la vie mystique se présente comme une rupture radicale avec le monde de la perception et de l'action. Elle est recherche, puis découverte d'un contact avec l'absolu. Nous nous croyons ainsi autorisé à lier le sort de la métaphysique à celui de l'expérience mystique. *Une métaphysique authentique est une préparation à cette expérience*, en même temps qu'une réflexion analytique sur sa situation[2]. »

Nous sommes pleinement d'accord avec M. Morot-Sir pour affirmer que la métaphysique ne se suffit pas à elle-même, elle creuse un vide qu'elle ne peut combler. C'est l'erreur et l'illusion du rationalisme de le nier. Elle est une sagesse ordonnée à d'autres sagesses, la sagesse théologique et la sagesse mystique. Mais il faut sauvegarder la transcendance de l'expérience spirituelle, qui se vit dans le régime de la foi théologale, qui est due à une grâce, et cela, sous peine de retomber dans le rationalisme. La préparation métaphysique, malgré la purification qu'elle permet, la connaissance qui la constitue et la présence qu'elle réalise, est toujours, si précieuse qu'elle soit, radicalement insuffisante.

2. M. Morot-Sir propose une distinction entre *le mystique* et *le contemplatif* : « Nous croyons qu'il faut distinguer radicalement

1. *Ed.* Morot-Sir, *Philosophie et mystique*, Aubier, 1948.
2. *Op. cit.*, p. 181.

l'expérience proprement dite du mystique et le mode de pensée contemplatif[1]. » A s'en tenir à ces termes, la position serait classique, car on a distingué la contemplation acquise et la contemplation infuse. Le scrupule de l'auteur au sujet de cette « subtilité » n'est pas fondé. Mais l'originalité reparaît quand il énumère leurs caractères différentiels. En recueillant les éléments que nous fournissent ses analyses, nous en avons tenté une synthèse. Le contemplatif et le mystique poursuivent deux formes d'expérience irréductibles l'une à l'autre, soit que l'on considère la nature de la connaissance qu'elles suscitent, de l'évasion qu'elles provoquent, la qualité du contact avec le réel qu'elles engendrent et le type de présence qui est vécu au terme de l'itinéraire. Pour faciliter la compréhension, nous dressons un tableau de correspondances, d'où les perspectives se dégageront plus nettement à une attention « alternative ».

Le contemplatif élabore, par la prière et l'intuition intellectuelle, une vie spirituelle qui ne peut sortir des cadres de l'intelligence assujettie à l'opposition.	*Le mystique* dépasse l'univers des compréhensions et fait intervenir un acte de négation absolue de tout ce qui peut rattacher la conscience à l'intellection[2].
Le contemplatif est un évadé par imagination : il ressemble à un prisonnier qui refuserait de croire à sa situation de captif.	*Le mystique* s'évade par anéantissement de la conscience et afin de devenir réel[3].
Le contemplatif tente de pousser la vision jusqu'à ses limites extrêmes et espère parvenir à une identification de l'être et du vrai dans la contemplation.	*Le mystique* a le sentiment de l'insuffisance foncière de toute possession intellectuelle par des procédés discursifs ou intuitifs, et il aspire à retrouver le réel, comme existence absolue, dans un contact immédiat[4].
Le contemplatif s'imagine que le vrai et le réel se confondent et que la possession du vrai équivaut à la présence de l'absolu.	*Le mystique* s'efforce de parvenir à la pureté du néant en chassant les illusions d'une conscience qui comble habituellement une absence par ses présences fugitives et instables[5].

1. *Op. cit.*, p. 44.
2. *Op. cit.*, p. 44.
3. *Op. cit.*, p. 73.
4. *Op. cit.*, p. 186.
5. *Op. cit.*, p. 240.

La contemplation serait un succédané de l'expérience, une transposition sur le plan de la connaissance, où elle sert alors de thème à une spiritualisation de l'évasion.

Cette thèse de M. Morot-Sir, par la signification qu'elle donne de la distinction de contemplation et de vie mystique, ne peut être acceptée sans critique.

Le principe même de la distinction, la dissociation si nette de contemplation et de vie mystique, nous ne pouvons l'admettre. Il serait d'abord indispensable de préciser de quelle contemplation on parle, acquise ou infuse. Il est vrai que cette nouvelle distinction n'a pas de sens pour celui qui nie l'action de la grâce. En toute hypothèse, nous pensons qu'il existe une causalité réciproque entre la contemplation et la vie mystique : pas de contemplation passive sans vie mystique authentique, pas de vie mystique sans contemplation, sans cette forme d'attention suprême et exclusive à Dieu. Sainte Thérèse d'Avila a redit pendant toute sa vie et à travers toute son œuvre, qu'il n'y a qu'*un* chemin, et un chemin royal pour arriver à Dieu, l'oraison. En indiquer un autre aux âmes, c'est les tromper et leur ouvrir les voies des pires illusions. Les progrès, dans l'expérience c'est l'enseignement du *Château intérieur*, correspondent aux progrès dans la contemplation.

Nous nous séparons de M. Morot-Sir au sujet des caractères différentiels. La vie mystique n'élimine nullement la connaissance, elle est au contraire une intellection supérieure. Saint Jean de la Croix la décrit ainsi : « La connaissance de Dieu est joyeuse, savoureuse, pure, spirituelle, allègre et amoureuse. » — « Elle est confuse, amoureuse, paisible et tranquille, l'âme boit la sagesse, l'amour et la saveur[1]. » Saint Thomas qualifie cetteconnaissance, une connaissance de connaturalité. De plus, si l'expérience métaphysique de Plotin est la forme même de l'évasion, l'expérience mystique, contrairement aux déclarations de l'auteur[2], se traduit par un engagement et produit la délivrance parfaite de l'âme, la vraie liberté des enfants de Dieu. Les mystiques ne sont pas du monde mais ils sont dans le monde. Enfin, le terme de l'expérience n'est pas l'anéantissement de la conscience, mais son exaltation, par une intériorisation, une unification et une simplification exceptionnelles. Dieu est plus intérieur à nous-mêmes que nous-mêmes, disait saint Augustin, ce que Bérulle a transposé dans cette formule somptueuse : « Dieu nous donne nous-mêmes à nous-mêmes[3]. »

1. *Montée du Carmel*, livre III, ch. XXVI, p. 388 (trad. Cyprien) ; — livre II, ch. XIV, p. 181.
2. MOROT-SIR, *op. cit.*, p. 239 : « A la rigueur, l'expérience mystique pourrait être considérée comme une évasion ».
3. BÉRULLE, *Opuscules de piétés*, Aubier, *op.* 138, pp. 415-416.

3. Le Père Maréchal a défini l'expérience mystique comme un sentiment de présence et a justifié cette définition par une accumulation de textes impressionnants[1]. En réalité, la vie spirituelle, dans sa genèse et même dans ses états les plus élevés, comporte un double rythme de présence et d'absence, M. Morot-Sir a bien vu que la vie mystique consiste moins dans un sentiment de présence, qui est d'ailleurs toujours intermittent, que dans les relations de la présence et de l'absence au sein de l'expérience, la présence étant toujours d'une certaine manière une absence, puisque la vision est refusée, et l'absence tendant à une présence, par la médiation de l'amour. L'auteur en vient à ne retenir que l'absence, comme élément constitutif de l'expérience et sa catégorie interprétative : « La vie mystique est la conscience d'une absence ». — « Il faut, pour qu'il y ait exigence mystique, la conscience d'une absence qui suscite le désir de la présence absolue[2]. » Une métaphysique est partout supposée, selon laquelle la conscience du néant est le néant de la conscience[3].

Ce philosophe nous oblige à une réflexion plus profonde sur l'essence de la vie mystique et sur la nature de ce sentiment de présence. En profitant de ses analyses et dans leur prolongement, ne pourrait-on pas envisager une définition plus précise de la vie mystique : sensibilité métaphysique au mystère, sentiment de *présence* divine par la foi vivante (*Eph.*, III, 17), conscience douloureuse de l'*absence*, insatisfaction foncière de tout ce qui n'est pas Dieu ? Dans cette perspective élargie, Malebranche, comme Bérulle, Faber, Newman, ces grands spirituels, seraient des mystiques, parce qu'ils ont eu, par la foi, la certitude absolue, personnelle, réelle, de l'existence de Dieu, parce qu'ils ont accordé à cette existence une attention suprême et exclusive, parce que toute leur vie spirituelle a été souffrance de l'absence de Dieu et recherche de sa présence :

Mon Dieu, faites-moi toujours connaître que je suis chassé hors de mon pays[4] !

Pierre BLANCHARD,
Chargé de cours à la Faculté Catholique de philosophie de Lyon.

1. P. MARÉCHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 vol., Desclée, 1938.
2. Ed. MOROT-SIR, p. 242, p. 236, et aussi p. 238 : « La conscience d'un absolu absent est mystique » ; p. 183 : « L'attention est la révélation d'un manque, la conscience d'une absence » ; p. 271 : « Vivre l'absence ».
3. *Ed.* MOROT-SIR, *La pensée négative*, Aubier, 1948.
4. MALEBRANCHE, *Méditations sur l'humilité*, éd. A. Cuvillier, p. 129.

UNE INSTITUTION NATIONALE BELGE :
LES BOLLANDISTES

I

La mort récente du R. P. Peeters, S. J., a endeuillé tous les milieux de science historique. De plus, elle a donné lieu, dans la presse, à des commentaires unanimement élogieux à l'égard du grand savant belge. Ainsi, l'attention du public a-t-elle été attirée sur les Bollandistes, dont le défunt était le Président.

Cependant bien des esprits cultivés — et davantage d'autres — savent très imparfaitement ce que sont les Bollandistes. On raconte que, promenant un jour sa flânerie dans ce quartier bruxellois où un certain nombre de rues groupées portent les appellations de nos anciennes peuplades de la Gaule : Aduatiques, Morins, Taxandres, Ménapiens, etc., quelqu'un apercevant une rue des Bollandistes, se demanda si ce nom rappelait, lui aussi, une des principales tribus de la Belgique romaine...

A vrai dire, les Bollandistes, uniquement soucieux de mener à bien leur œuvre, n'ont jamais cherché la popularité. Durant quelques instants, les lecteurs de cet article pourront entrer en contact avec eux et voir, du moins d'une manière très large, le genre de travail auquel se livrent, depuis plus de trois cents ans, les doctes successeurs de Jean Bolland.

On croit communément que les Bollandistes écrivent la Vie des Saints : c'est tout. Erreur. Leur mission consiste dans « la publication et la critique des anciennes Vies et, en général, des documents hagiographiques de toutes les époques et de tous les pays[1] ».

La Société des Bollandistes est uniquement composée de Pères belges de la Compagnie de Jésus, jamais plus de cinq ou six à la fois. Les origines remontent au début du XVIIe siècle, quand l'idée de réunir des matériaux pour la Vie des Saints germa dans l'esprit du P. Héribert Rosweyde, à cette époque Préfet des études au Collège

---

1. Alfred Poncelet, S. J., *La Compagnie de Jésus en Belgique*, Bruxelles, Dewit, 1907, p. 171.

d'Anvers. En lisant les Vies des Saints, le P. Rosweyde avait été frappé, en effet, d'y rencontrer bon nombre de faits dont l'orthodoxie lui paraissait douteuse. Soucieux de rétablir la vérité sur un grand nombre de points, il s'en ouvrit à ses Supérieurs. Ceux-ci (sans deviner évidemment, pas plus que le P. Rosweyde lui-même, où mènerait un tel projet) donnèrent leur approbation. Nous sommes en 1606. La Belgique est, à cette époque, intégrée dans les Pays-Bas espagnols. Sur nos provinces règnent avec succès les archiducs Albert et Isabelle. Juste-Lipse et Cornelius a Lapide professent dans cette Université de Louvain qui est une des plus pures sources du savoir humain ; à Bruxelles, Duquesnoy sculpte avec ses fils François et Jérôme des pièces qui traverseront les siècles, tandis que, dans sa demeure patricienne d'Anvers, Rubens, prince fastueux chéri des dieux, fait surgir de ses pinceaux vigoureux d'immortels chefs-d'œuvre.

Le P. Rosweyde était âgé de 37 ans. Il traça le plan du futur travail : 1° établir dans leur authenticité première les documents anciens qui avaient été dénaturés par des auteurs souvent sans scrupules ; 2° compléter ces documents, amputés jusque-là soit de leur prologue, soit de passages obscurs, soit même d'importantes relations de miracles ; 3° publier des Vies encores inédites de Saints ; 4° commenter les originaux, afin d'en écarter les obscurités, les incohérences ou les contradictions. Rosweyde fit, de plus, appel aux savants qu'il connaissait, pour lui fournir leur concours par l'apport de fiches et de dossiers. Lui-même se mit à dénombrer, dans les différentes bibliothèques de notre pays, environ 1.300 Actes des Saints dont il avait pu se procurer les copies.

Ainsi amorcé, le travail devait, dans sa pensée, comporter douze volumes de Vies de Saints, soit un volume par mois, les Vies étant disposées d'après l'ordre du calendrier. Il serait toutefois nécessaire que ces douze volumes soient encadrés par trois ouvrages préliminaires, un martyrologe et deux volumes de notes et de tables.

A mesure que se poursuivait son travail d'investigation et de réorganisation hagiographique, le P. Rosweyde s'aperçut vite de l'ampleur croissante de l'œuvre et qu'il ne verrait peut-être jamais lui-même la parution de tous les volumes envisagés. Désapprouvé (il faut bien l'avouer) par une autorité aussi éminente que le cardinal Bellarmin ; d'autre part, encouragé par l'Abbé de Liessies, Antoine de Winghe, troisième successeur du Vénérable Louis de Blois, le P. Rosweyde se mit à l'œuvre avec une ténacité que rien, semble-t-il, ne devait arrêter. Si, cependant : des occupations différentes imposées par l'obéissance et qui prirent son temps. Avant de mourir en 1629, il avait toutefois pu faire paraître un chef-d'œuvre : le recueil des *Vitæ Patrum* ou « Vies des Pères » au désert, qui n'entrait cependant pas dans le cadre primitivement conçu.

Le vrai fondateur de l'œuvre fut le successeur immédiat de Rosweyde : le P. Jean Bolland, né en 1596, à Julémont, dans l'actuelle province de Liège et qui se trouva devant les précieux documents accumulés — à l'état brut, si j'ose dire — par Rosweyde. Dès 1630, le P. Bolland, Préfet des études au Collège de Malines, se mit au travail dans la Maison professe d'Anvers[1].

Celui qui avait été jusque-là un brillant professeur, était un homme d'une grande aptitude pour l'érudition, connaisseur averti de l'antiquité et, de surcroît, d'une rare application au travail. Il eut le mérite de comprendre que les investigations de Rosweyde, si importantes fussent-elles, étaient néanmoins à reprendre sur de nouvelles bases. Selon lui, il était notamment indispensable d'étendre le champ des recherches bien au-delà des frontières de nos Provinces et, en somme, de visiter les bibliothèques de valeur situées dans toutes les régions de l'Europe catholique. Pareils travaux nécessitaient évidemment de gros frais : heureusement, des mécènes se trouvèrent qui déchargèrent l'œuvre naissante des soucis matériels. Enfin, l'un ou l'autre collaborateur fut adjoint au P. Bolland.

Les deux premiers volumes de la Vie des Saints ou *Acta Sanctorum* furent publiés en 1643, soit treize ans après la prise en mains par Bolland. On était loin encore, à pareil rythme, des dix-huit in-folio envisagés par Rosweyde...

Le compagnon de Bolland (ou Bollandus, car, à cette époque, on latinisait volontiers les noms) fut le P. Godefroid Henskens (Henschenius). Au lieu d'encadrer les textes originaux par les notes indispensables, il eut l'idée — qui s'avéra judicieuse — de faire de la biographie des Saints une véritable étude, en replaçant ses héros dans leur cadre, en relevant les erreurs commises dans les biographies précédentes, bref, en éclairant les textes, pour rendre ainsi les personnages plus vivants et les situer dans leur vraie lumière. Bollandus s'était réservé, d'après cette méthode, les Saints d'Allemagne, d'Espagne, d'Angleterre et d'Irlande, tandis qu'à Henschenius étaient confiés ceux de France, d'Italie et d'Orient. On peut bien dire que personne, mieux qu'Henschenius, « n'a plus largement contribué à réaliser les difficiles conditions d'équilibre intérieur et de cohésion, faute desquelles l'œuvre aurait péri, avant d'avoir réussi à se consolider[2]. » Voilà pourquoi Henschenius peut être appelé le second fondateur du Bollandisme.

---

1. Erigée comme telle quatorze ans plus tôt, celle-ci, avec ses façades demeurées intactes jusqu'à nos jours, était contiguë à l'église Saint-Ignace, desservie par les Jésuites et porte aujourd'hui, place Conscience, le nom d'église paroissiale de Saint-Charles-Borromée.

2. Paul PEETERS, S. J., *L'œuvre des Bollandistes*, Bruxelles, 1942, pp. 16-17.

Bollandus et son collaborateur avaient pu faire paraître, en 1658, les trois tomes des *Acta* de février, sortis ainsi de presse quinze années après les deux premiers. Il y avait donc cinq volumes qui avaient été élaborés dans deux mansardes de cette Maison professe d'Anvers où s'empilaient livres et notes que compulsaient les deux infatigables travailleurs, quand ils ne se livraient pas à leurs recherches dans quelque bibliothèque étrangère. Vers 1659, on les avait autorisés d'utiliser une salle inoccupée du premier étage, où ils se trouvèrent plus à l'aise. Ce fut vraiment là le premier musée bollandien ou, comme l'appellent parfois aujourd'hui les Pères, l' « atelier » d'où sortirent les 45 autres volumes des *Acta* qui s'imprimèrent à Anvers.

A la mort de Bollandus, survenue le 12 septembre 1665, l'œuvre avait des bases solides et sa réputation était européenne. Sans doute, les controverses nées de la publication de textes authentiques furent-elles ardentes, comme le sont les beaux feux ; sans doute, les contradictions se muèrent-elles parfois en véritables persécutions, mais la vitalité des travaux n'en fut pas pour autant ébranlée, bien au contraire. Bollandus avait jeté les bases d'une très grande institution. C'est à bon droit que celle-ci, qui jouit dans le monde d'une renommée incontestée, se réclame de lui comme de son fondateur et a pris son nom. La Belgique, voici peu d'années, se félicitait de pouvoir reproduire ses traits sur une vignette, lors d'une émission philatélique ; elle conserve la mémoire de Jean Bolland dans le trésor de ses illustrations.

Henschenius resté seul, une aide lui était devenue nécessaire[1]. Elle lui fut apportée par un Jésuite anversois de 37 ans : Daniel van Papenbroeck ou Papenbroch. Si nous nous arrêtons quelque peu à celui-ci, c'est qu'il fut un esprit vraiment supérieur. Associé à l'œuvre durant un long demi-siècle, il était, a dit de lui le P. Delehaye[2], « le Bollandiste par excellence », à cause de son ardeur au travail, de son esprit d'initiative, de son jugement très sûr, de la pénétration de sa critique et aussi de l'excellence de sa plume. Il eut, en outre, la bonne fortune de découvrir des documents d'un grand intérêt. Sa collaboration aux *Acta* débuta avec le tome I de mars. Trois volumes de ce même mois parurent en 1668 ; ceux d'avril (trois également) en 1675 ; les trois premiers de mai en 1680.

Et ainsi, durant plusieurs générations, les Bollandistes poursuivirent la publication des *Acta*, c'est-à-dire jusqu'en 1773. Des vicissitudes diverses avaient alterné avec des périodes heureuses. A cette date, cinquante volumes, allant du tome I de janvier jusqu'au

1. Il devait mourir seize ans après Bollandus, en 1681, âgé de 81 ans.
2. H. Delehaye, S. J., *A travers trois siècles : l'œuvre des Bollandistes 1615-1915*, Bruxelles, 1920, p. 32.

tome III d'octobre, avaient vu le jour. Mais l'orage grondait à l'horizon. Il s'abattit sur le Musée bollandien, lorsque fut promulgué, par le pape Clément XIV, le bref *Dominus ac Redemptor*, qui, cette année-là, supprimait la Compagnie de Jésus. L'impératrice Marie-Thérèse gouvernait nos Provinces. La riche bibliothèque d'Anvers allait, vers 1775, faire l'objet de nombreuses convoitises.

Marie-Thérèse voulait que se poursuive, malgré tout, le travail des Bollandistes. Ils étaient trois à cette époque. On permit tout d'abord à l'Association de se reconstituer, comme elle le pouvait : à Bruxelles, entre les murs de l'abbaye de Coudenberg, située près de l'église Saint-Jacques. Puis Joseph II fit aux hagiographes une obligation de publier un volume par an, sans doute pour justifier leur survivance. Toutefois, en 1786, il supprima l'abbaye comme telle. La Bibliothèque émigra alors dans l'ancien Collège des Jésuites de Bruxelles, qui portait à ce moment le nom de Collège thérésien[1]. Deux ans plus tard — en 1788 — le jour de la Toussaint, ordre fut donné de mettre la Bibliothèque aux enchères. Celle-ci fut rachetée par les Prémontrés de l'abbaye de Tongerloo, où les anciens Jésuites bollandistes s'installèrent. Entre leur suppression et la Révolution, ils réussirent, avec deux Prémontrés, à publier quelques volumes : les tomes IV à VI d'octobre, jusqu'au moment où, en 1796, tous furent expulsés par les soldats français de la République. La persécution religieuse avait commencé. Une partie des livres fut cachée par des habitants de la région de Tongerloo, une autre déposée au château proche de Westerloo, une dernière enfin acheminée en Westphalie.

Les dépôts furent partiellement reconstitués, lors de l'avènement, en 1815, du Gouvernement hollandais en Belgique. Pour 7.000 florins, la Hollande acheta ces dépôts en 1827 ; les livres qui n'avaient pas été vendus publiquement à Anvers (probablement ceux de Westphalie) furent envoyés à la Bibliothèque de Bourgogne, à Bruxelles. Ils constituent aujourd'hui une partie de la Section des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique[2].

C'était la fin. Depuis leur fondation — il y avait environ 155 ans — les Bollandistes avaient publié 54 tomes des *Acta Sanctorum*.

---

1. Ce Collège avait été fondé en 1604 ; aujourd'hui complètement démoli, il était situé sur un terrain extérieurement délimité par les actuelles rues d'Or, de la Paille et de Ruysbroeck.

2. Par un de ces bizarres retours des choses d'ici-bas, le P. Joseph Van den Gheyn, Bollandiste de 1889 à 1905, sera, 82 ans plus tard, en 1909, nommé Conservateur en chef de cette même Bibliothèque, où il retrouvera tant de souvenirs écrits de l'œuvre bollandienne.

Le fronton d'une des plus somptueuses façades de la Grand'Place de Bruxelles, rappelant à la fois la destruction de cette demeure par les boulets de Villeroi, en 1695, et sa rapide réédification, porte aujourd'hui encore ces mots : *Combusta insignior resurrexi.* On peut, au sens large, les appliquer à l'œuvre bollandienne qui, ayant connu la mort, retrouvera une vie plus belle qu'autrefois.

La Compagnie de Jésus fut rétablie par Pie VII, en 1814. Pourtant, ce n'est qu'en 1837 que le travail des Bollandistes reprit naissance. Il semblait, à cette époque, qu'il resterait encore à publier quinze volumes des *Acta.* Contrairement à ce qu'on pourrait penser, les Jésuites de notre pays n'étaient pas ardemment désireux de reprendre l'œuvre perdue quarante ans plus tôt : la Province belge commençait à peine à se reformer et elle avait besoin d'hommes pour rouvrir ces Collèges qui avaient toujours été leur principal instrument d'apostolat.

Ce fut Mgr De Ram, Recteur de l'Université de Louvain, qui vainquit les résistances. Dès lors, le Gouvernement belge fournit aux Jésuites une allocation annuelle de six mille francs, pour poursuivre leurs travaux d'hagiographie. Trois « ouvriers » se mirent à l'œuvre dans une partie des locaux de l'ancien hôtel de Hornes, devenu, deux ans plus tôt, le Collège Saint-Michel, situé à Bruxelles, rue des Ursulines. Tout était évidemment à refaire : plus de livres, plus de répertoires, plus de traditions, plus de témoins vivants. Heureusement, au point de vue matériel, les Pères trouvèrent un peu partout des concours diversement dévoués. Le tome VI des *Acta* d'octobre put paraître complet en 1845 et, en 1853, le tome VIII. Trente ans plus tard, soit en 1883, on était au tome XIII. Le Bollandiste peut-être le plus remarquable du XIXe siècle fut, durant 25 années, le P. Victor De Buck, mort en 1876. « En lui, le Bollandisme perdait la plus puissante intelligence qu'il ait possédée depuis Papenbroch[1]. »

En 1881, la Société créa une revue trimestrielle : les *Analecta bollandiana* où, vu les améliorations apportées par le temps au travail scientifique, les Pères pourraient revenir sur les questions traitées dans les *Acta*, en complétant ceux-ci par des pièces nouvellement découvertes et même en corrigeant certaines assertions antérieurement avancées. De plus, on permit l'accès des *Analecta* à des savants étrangers à la Compagnie et qui, ainsi collaboreraient à l'œuvre, en insérant leurs travaux d'hagiographie.

1. Paul Peeters, S. J., *L'œuvre des Bollandistes*, Bruxelles, 1942, p. 111.

Cinq ans plus tard, sous l'impulsion du P. Charles De Smedt[1], qui poussa encore plus loin l'adaptation aux méthodes historiques modernes, paraissait le Ier tome de novembre des *Acta*.

En 1891, on joignit aux *Analecta* une partie bibliographique qui prit le nom de *Bulletin des publications hagiographiques*. Son but était de « renseigner le lecteur sur le mouvement scientifique dans ses rapports avec les actes des Saints ».

A ces publications, vint s'ajouter bientôt un recensement général de tous les anciens textes hagiographiques déjà publiés. Ces textes furent enregistrés dans trois répertoires intitulés d'après leur contenu : *Bibliotheca hagiographica latina ; Bibl. hag. græca ; Bibl. hag. orientalis.*

C'est en 1911 qu'à la mort du P. De Smedt, le gouvernement fut pris par le P. Delehaye, Bollandiste depuis 1890. Il le tint, trente années durant, d'une main souveraine qui sut marquer de son empreinte profonde l'œuvre bollandienne. Sa science avait exercé partout un tel prestige qu'il était non seulement membre de l'Académie royale de Belgique, mais aussi de nombreuses Académies étrangères, ainsi que docteur *honoris causa* des Universités d'Oxford et de Louvain.

En 1941, le P. Paul Peeters lui succéda. Attaché au travail de la Vie des Saints en 1904, il mit pendant près de cinquante ans à ce service les dons de sa très riche personnalité et de sa vaste érudition. Il a dominé de très haut l'ensemble de toutes les littératures orientales chrétiennes. Il connaissait plusieurs douzaines de langues et a publié des documents en syriaque, copte, arabe, éthiopien, arménien et géorgien.

II

Ainsi que je l'ai dit, la Bibliothèque des Bollandistes avait trouvé refuge, à Bruxelles, au Collège de la rue des Ursulines. Toutefois, elle était bien incommode « avec son dédale de salles boiteuses et de réduits encombrés, son aménagement disparate et son mobilier patriarcal[2] ». Vers 1906, la construction d'un nouveau Collège, aux confins est d'Etterbeek — c'était alors le « bled » — avait amené la transplantation du Musée bollandien dans des locaux spacieux et modernes. A l'ombre d'une très belle église de style romano-rhénan, dédiée à un jeune Saint belge, Jean Berchmans, il occupe

1. Du P. De Smedt, l'abbé Henri Bremond, dans son discours de réception à l'Académie française, en 1924, parlait comme d'un « insigne Bollandiste, à la sûre intelligence et au cœur plus sûr encore ».

2. Paul Peeters, S. J., *Figures bollandiennes contemporaines*, Editions Lethielleux, 1948, p. 53.

aujourd'hui les deux étages supérieurs de l'aile septentrionale du Collège Saint-Michel.

On en franchit le seuil avec une sorte de respect et, dès qu'on est entré, sans effort la voix baisse d'un ton. C'est là que travaillent aujourd'hui les Bollandistes. L'un d'eux, Liégeois de naissance, a bien voulu très aimablement me servir de guide dans ces vastes locaux — Bibliothèque proprement dite et salle de travail — où, sur cinq galeries de fer superposées jusqu'à la verrière du toit, s'alignent près de trois cent mille volumes... Dès que je suis entré, le souvenir m'est revenu très net des Pères Delehaye et Peeters mettant, entre 1914 et 1918, leur plume bien aiguisée au service de la presse clandestine. C'est d'hier ou à peu près, comme aussi cette perquisition du 18 mars 1916, effectuée durant de longues heures, avec une désinvolture révoltante, par les Allemands qui circulaient là en maîtres, le cigare à la bouche. Le résultat fut à peu près nul. Néanmoins, l'occupant eut, quelques mois plus tard, l'occasion de se venger, en condamnant le P. Delehaye à 15 ans de travaux forcés.

Cette porte surbaissée qui donne accès au sanctuaire, souvent des personnages de haut rang scientifique l'ont franchie. Parmi bien des noms — et pour ne citer que ceux de disparus — je veux seulement évoquer en ce moment Mgr Duchesne et Henri Pirenne. Il arriva aussi qu'à une ou deux reprises — c'était avant la guerre de 1914 — un prêtre italien au regard pénétrant derrière des lunettes cerclées d'or, ami d'un des Bollandistes, le P. Van Ortroy, vint ici. Il était alors Préfet de la Bibliothèque Ambrosienne ou Vaticane et s'appelait Achille Ratti. Un jour, il serait Pape sous le nom de Pie XI...

Que la Bibliothèque se compose de livres destinés à apporter des matériaux hagiographiques, il serait trop simple de le dire. En fait, il est impossible d'atteindre ce but, sans connaître aussi l'histoire locale, le folklore, les différentes littératures du Moyen-Age, bref, tout ce qui entoure le personnage dont on doit publier la Vie. Par conséquent, la Bibliothèque comprend des ouvrages de science historique, religieuse et philosophique qui englobent spécialement les périodes chrétiennes. A côté des livres, la Bibliothèque — et c'est là aussi une de ses parures — compte de nombreuses revues. Elle reçoit régulièrement, rédigées en toutes langues, environ 4 à 500 revues d'histoire et d'archéologie, de philologie et d'érudition ecclésiastique. Bon nombre de celles-ci lui parviennent grâce à un service d'échange avec les *Analecta bollandiana*, cette revue annexée aux *Acta Sanctorum*, ainsi que je l'ai dit plus haut, et qui paraît tous les trimestres.

Les Bollandistes — groupe égalitaire, s'il en est — ont néanmoins à leur tête l'un d'eux : le *Senior* ou Président, qui exerce la préséance

par droit d'ancienneté. Comment cet immense travail, qui consiste à réunir des matériaux scientifiques en vue de la confection des *Acta*, est-il accompli ? A chacun des Bollandistes est assignée une partie du vaste champ d'investigation : à l'un, le Moyen-Age germanique ; à l'autre, le Moyen-Age roman ; un troisième étudie les pays celtiques et la Scandinavie ; tel encore Byzance ou l'Orient.

Un premier travail consiste à repérer l'existence, en telle bibliothèque (indépendamment de celle des Bollandistes), de documents inédits ou mal connus. Pour faciliter les recherches, on a rédigé un bon nombre de Catalogues de manuscrits hagiographiques où sont inventoriés les fonds principaux, tels que la Bibliothèque Vaticane, la Nationale de Paris, la Royale de Bruxelles, etc. Les points de repère une fois établis, il faut pouvoir éventuellement consulter les Bibliothèques étrangères. Jadis, les Pères devaient, dans ce but, se déplacer et, parfois pendant de longs mois, aller travailler au loin. Aujourd'hui, grâce à la photocopie, il y a gain de temps et d'argent. Ajoutons qu'à Bruxelles, les Bollandistes bénéficient des richesses de la Bibliothèque royale, où ils peuvent consulter les manuscrits et les livres. Celle-ci leur assure, comme à toutes les autres Institutions scientifiques du Pays, le prêt des ouvrages indispensables.

Les *Acta* sont des in-folio imprimés en Belgique, d'environ 800 à 1.000 pages chacun. Ils paraissent à intervalles assez espacés, vu les travaux subsidiaires exigés au préalable pour préparer leur parution. Il est parfois nécessaire de consacrer des semaines de recherches assidues pour aboutir à la composition de quelques lignes... Voilà pourquoi les derniers volumes sont sortis de presse en 1902, 1910, 1935, 1932 et 1940. Les *Acta* en sont au mois de novembre ; quatre tomes de ce mois ont jusqu'à présent paru et ils ne couvrent que les dix premiers jours du mois. En réalité, les *Acta* ne sont pas ouvrages de lecture courante, vu qu'ils contiennent surtout des textes anciens en latin, en grec, en syriaque, en copte, en arménien et dans les autres langues de l'Occident et de l'Orient, avec des introductions critiques rédigées en latin à l'usage des spécialistes. Ils prennent place dans les plus importantes bibliothèques du monde, où les historiens de métier les consultent avec fruit. Ils ont un tirage de plus de mille exemplaires et se vendent assez vite, malgré leur prix relativement élevé, pour être épuisés (ou peu s'en faut) en moins de cinquante ans.

Les *Analecta*, publiés presque entièrement en français et servis par abonnement, ont beaucoup plus de lecteurs. Enfin, certains livres du P. Delehaye, comme : *Les origines du culte des martyrs* (2e édition, 1932), *Les légendes hagiographiques* (3e édition, 1927), *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (1921), *Cinq leçons*

sur la méthode hagiographique (1934), sont très accessibles au public cultivé.

Pour subvenir aux dépenses qu'entraînent leurs recherches, leurs publications et l'entretien de leur Bibliothèque, les Bollandistes ne bénéficièrent, depuis leur restauration en 1837 jusque vers les années 1885, que du maigre subside annuel de six mille francs alloués par le Gouvernement, à quoi s'ajoutait, de temps en temps, le don d'un mécène. Depuis 1925, ils peuvent compter chaque année, outre le produit de la vente de leurs livres, sur un secours pécuniaire de la Fondation Universitaire.

Comme je demandais à mon aimable cicerone si la Bibliothèque est fréquentée par de nombreux visiteurs, il me répondit qu'elle n'est pas publique et qu'en fait n'y sont admis que ceux qui, pour une raison sérieuse d'ordre intellectuel, sont appelés à en solliciter l'accès.

*
* *

Telle est, largement déployée, une vue de l'œuvre bollandienne. Les Souverains Pontifes ont toujours accordé leur bienveillant patronage à cette œuvre qui honore l'Église autant que ses Institutions les plus directement apostoliques : depuis Alexandre VII, qui encouragea Bolland et ses disciples, jusqu'aux derniers papes, en particulier S. S. Pie XI, ami personnel du Musée, et à qui furent dédiés les *Acta* de 1932.

Les travaux scientifiques des Pères honorent aussi la Belgique dont cette entreprise historique est la plus ancienne chez nous. Née ici, l'œuvre y a toujours vécu. Malgré des avances flatteuses de l'étranger, les Bollandistes n'ont cessé de résider sur notre sol, estimant à bon droit, Flamands et Wallons, que leur Institution était nationale. Bien que petite par le nombre, elle est considérée à l'égal des Sections d'histoire de nos quatre Universités et se trouve, de ce fait, représentée sur le même pied que celles-ci dans le Comité National des Sciences historiques.

Le P. Delehaye me disait un jour : « Nous apportons simplement de quoi construire, en fournissant des documents que nous publions avec commentaires critiques. Mettre en œuvre ces documents découverts est un travail que nous laissons aux écrivains de profession. » Voilà la besogne ingrate à laquelle les Bollandistes donnent le meilleur de leur intelligence. Cette besogne est indispensable, pour que d'autres puissent, en effet, poursuivre à leur tour une œuvre bienfaisante qui, cette fois, ira toucher directement les différentes couches de la masse.

Le jour faiblissait. Sur les travées métalliques les livres de tous formats, alignés par rangs pressés, çà et là jetaient l'or de leurs vieilles reliures. Pendant quelques instants encore, sans mot dire, j'ai contemplé d'un large regard la Bibliothèque célèbre. Justement, voici leur nouveau Président qui traverse la Bibliothèque, élancé, empreint de distinction, dans la force de l'âge, De l'ombre qui, par endroits, commençait à nous envahir, tout à coup j'ai cru voir apparaître les traits de Rosweyde, de Bolland, d'Henschenius, de Papenbroch, ces grands ancêtres... Et c'est avec une impression profonde que j'ai quitté ce haut-lieu de la science hagiographique où, dans le silence propice au travail fécond, loin des renommées factices dont se contentent tant de vaniteux béats ou d'inutiles agités, travaillent sans répit des hommes dont le grand savoir est empreint d'une affable simplicité. Ils sont les seigneurs d'un vaste royaume. Préparés par des études très longues à quoi se sont ajoutés souvent des stages à l'étranger, ils consacrent leur vie à la recherche austère de la vérité historique. Il faut saluer avec respect ceux qui, par une impitoyable rigueur de pensée et un zèle apostolique digne des meilleurs fils de leur Ordre, jettent un très pur éclat sur l'Église et sur la Belgique.

Le 16 janvier 1927, dans une Lettre autographe au P. Delehaye, le roi Albert, qui savait donner aux mots leur exacte valeur parlait de l' « œuvre unique et grandiose des Bollandistes ». Après pareil éloge sorti d'une telle plume, il serait déplacé d'ajouter encore quoi que ce soit.

Bruxelles. Raymond Poreye.

— CHRONIQUES —

L'ACTION DE DIEU DANS L'ÉGLISE PRÉSENTE

I. — A PROPOS D'UNE DÉFINITION DOGMATIQUE

M. le Pasteur Boegner a exprimé en termes émouvants par la voie de la presse (*Figaro*, 21 décembre 1950) les déceptions provoquées chez les Protestants par les grands actes doctrinaux de Sa Sainteté Pie XII, en 1950, et aussi son espoir de voir se maintenir certains rapports entre les dissidents et les catholiques. Il insiste sur le contact par la prière, notamment par le *Pater*, qui est l'incomparable guide de tout effort d'union à Dieu. Ce geste, de toute évidence, aurait une haute portée spirituelle, à la seule condition qu'on ne lui donne pas une signification qu'il ne saurait avoir.

Une équivoque subsiste à la base de cet appel et peut en vicier les fruits. Certains en concluront, au moins en pratique, sinon en paroles, que les dogmes inclus dans le *Pater* suffisent à réaliser la vie chrétienne, en son essence, ou que la prière remplace la certitude doctrinale. M. le Pasteur Boegner ne se fait lui-même aucune illusion sur ces points, et les lignes qui suivent ne prétendent rien lui apprendre. Elles visent simplement à indiquer l'esprit dans lequel se place le croyant soucieux de maintenir le dépôt intégral de la foi confié au monde par le Christ, sans préjudice pour l'efficacité des voies tendant à l'unité.

M. Boegner estime particulièrement « troublant » l'acte pontifical du 1er novembre déclarant que l'Assomption corporelle de Marie est une « vérité révélée de Dieu ». Sans doute exagère-t-il quand il parle du « grand » nombre de catholiques angoissés par cette définition. Il situe bien, en tout cas, sa propre position, en demandant s'il est bien vrai « que cette *vérité révélée*

ne puisse invoquer le témoignage d'aucune parole du Nouveau Testament, d'aucun texte des Pères des cinq premiers siècles ». M. le Pasteur sait fort bien que les textes invoqués en faveur de l'Assomption ne contiennent pas de témoignage explicite. Mais n'y a-t-il que de l'explicite dans l'Écriture ? Manifestement non, et les protestants eux-mêmes qui insistent, avec raison, sur le témoignage de l'Esprit, doivent bien le reconnaître, à moins qu'ils n'en viennent à admettre de vraies révélations nouvelles en tous ceux qui méditent l'Évangile pour en saisir l'esprit avec quelque profondeur, par delà la lettre. Saint Paul lui-même nous y invite dans la *IIe aux Corinthiens*, III, 6, et saint Augustin s'est borné à en appliquer les principes dans un traité spécial, justement intitulé *De spiritu et littera*, bien connu, j'en suis sûr, de M. Boegner.

Est-il bien vrai, donc, que l'Écriture ne fournisse rien dont l'esprit implique la glorification corporelle anticipée de Marie ? Pour m'en tenir à un seul texte de saint Paul, j'estime que le v. 23 de *Rom.* VIII fournit une base solide à la doctrine en question : l'Apôtre dit que l'humanité gémit dans l'attente d'une rédemption corporelle, qui vise certainement la glorification céleste. Le « gémissement » implique un état que le sens chrétien averti juge indigne d'une Mère de Dieu, une fois terminée la vie présente, même si en cette vie et comme épreuve, a pu se réaliser au maximum la ressemblance de la Mère au Fils immolé, à titre d'auxiliaire dans l'œuvre de la Rédemption. Et pour en venir à la tradition ancienne, le nom de nouvelle Eve donné à Marie dès le IIe siècle par saint Irénée, faisant écho à la doctrine paulinienne du nouvel Adam, *Rom.* v, 12-21, n'implique-t-il pas aussi un triomphe immédiat sur la mort ? Saint Irénée ne l'explicite pas, mais il fournit une base solide aux réflexions en profondeur des âmes méditatives, dociles à la voix de l'Esprit.

Au IVe siècle, un moine érudit, évêque, grand dévot à la Mère de Dieu, mais homme de tradition jusqu'à pourchasser partout les novateurs, lui fait écho en s'appuyant sur saint Jean dont l'Apocalypse, XII, lui semble en partie évoquer la fin de la vie terrestre de Marie, car le problème est posé par lui en propres termes. Il n'est que posé, mais c'est déjà quelque chose ; et s'il n'y a pas là de relation historique d'un fait, il y a témoignage formel d'une préoccupation spirituelle fondée sur l'Écri-

ture, qui mérite de fixer l'attention. Et bientôt, quand les privilèges de la Mère de Dieu seront discutés, « la piété populaire » dont parle M. Boegner agira déjà à sa manière dans l'Église et contribuera, aussi bien que les recherches des érudits, à déterminer la doctrine de la maternité divine et ses exigences. L'une de ces exigences, l'Assomption, ne paraîtra que lentement et, par réaction contre les apocryphes, autant sinon plus que sous leur dictée, quoi qu'on en dise. De toute manière, on ne peut prétendre qu'il n'y a rien dans les premiers siècles sur ce mystère. Il n'y a pas de texte explicite, mais il y a des « germes » pour employer le mot du Christ, commenté par un autre moine de l'époque, saint Vincent de Lérins, touchant précisément les progrès de la foi, annoncés par le Christ lui-même.

II. — SAGESSE ECCLÉSIALE

Je me borne à ces données succinctes pour en venir à ce qui est l'objet fondamental de mon propos : l'esprit dans lequel se fait le développement doctrinal. Il est beaucoup plus œuvre de sagesse que de science, et à plus forte raison de dialectique. L'érudition pose des bases et encore n'a-t-elle pas toujours besoin de documentations abondantes, si précieuses et utiles que soient celles-ci à tant d'égards. Le vrai travail de pénétration est doctrinal, et en ce domaine du divin, les lumières de l'intelligence sont inséparables de celles de la sagesse, qui est le don par excellence de l'Esprit. Il me semble que jusqu'ici M. Boegner peut être bien d'accord avec nous. Mais la séparation va commencer, si je ne me trompe, à ce point précis où cette sagesse, qui n'est autre que le sens chrétien vivant et agissant dans les âmes, est soumise à un contrôle qui est à la fois son épreuve et sa force. Ce contrôle est celui de l'Église, sous peine de verser dans l'illuminisme individuel, qui a été, de fait, le grand écueil des chrétientés protestantes. Il ne s'agit pas de négliger l'action de l'Esprit dans le monde. Il faut seulement la reconnaître et à des critères divins, c'est-à-dire indiqués par Dieu même. Nous revenons ainsi à l'Évangile, à la mission confiée aux Douze et par eux à une hiérarchie, sous l'autorité d'un chef dont les titres sont d'une évidence explicite aveuglante pour qui les examine en toute liberté d'âme.

Cette autorité du chef ne l'isole pas de l'Église, qu'on entende ce mot de la hiérarchie ou de la masse croyante. Les contacts s'imposent, même si les modalités varient. Ils ne s'établissaient guère jadis que par des conciles, sous des formes d'ailleurs très diverses et qui faisaient sa part à la foi populaire, témoin les manifestations à Constantinople contre Nestorius. Les conditions extérieures ont pu amener au cours des siècles des changements dans la manière dont s'affirme la foi commune, sans préjudice pour le fond. Au sujet de l'Assomption, Sa Sainteté Pie XII a consulté les évêques, qui ont eux-mêmes parlé et en leur nom propre et au nom du diocèse dont ils sont l'incarnation vivante. Il ne s'agit pas de motion démocratique et rien n'autorise à parler de « revendications de la piété populaire », mais les chefs de l'Église ont bien pu constater que la doctrine proposée, non seulement ne répugne pas au sens chrétien général, mais lui convient à merveille. Les théologiens, du reste, avaient la parole en ces consultations générales, comme ils l'ont eue à part, dans les écrits et les congrès. Mais, en définitive, ce ne sont pas les techniciens de la recherche qui ont le dernier mot, mais les évêques, à qui seuls, dans l'Église, appartient le magistère, et entre tous, éminemment le successeur de Pierre.

Jamais peut-être, au cours des siècles, ce contact vivant du chef de l'Église avec l'épiscopat et les fidèles ne s'était mieux affirmé qu'en cette Année Sainte. Les pèlerins de Rome ont gardé un souvenir impérissable de manifestations de confiance envers le Pape, dont la portée réelle dépasse de loin celle des réunions populaires analogues. Il y avait là une vraie communion des âmes dans la foi comme dans la vie. Et pour tout dire d'un mot, c'est un vrai contact spirituel qui se réalisait là entre chrétiens, et ce contact n'est pas tant œuvre de science que de sagesse, une sagesse vivante, manifestant une vraie présence active de Dieu, dans les cœurs, par le Saint-Esprit.

L'Esprit-Saint, par qui le Christ vit toujours dans l'Église, n'agit pas seulement dans les individus, comme le posa en principe la théologie protestante à ses débuts. Il exerce une action spéciale commune sur l'ensemble du corps chrétien, et très spécialement sur la hiérarchie, comme on le voit dès les premiers jours, où saint Pierre semble seul agir au milieu des Douze, et les développements par le nombre n'y changent rien.

L'action de l'Esprit dans les assemblées les plus favorisées de dons charismatiques ne supprime rien à l'autorité des chefs, à Corinthe par exemple, où saint Paul réglemente même ce service de l'Esprit, si l'on peut ainsi parler. Ce ne sont pas les inspirés qui gouvernent l'Église, même au point de vue doctrinal ; ce sont les chefs officiels eux-mêmes éclairés par l'Esprit, non pas dans le sens de l'érudition biblique ou autre, mais dans celui de la vie chrétienne, de ses exigences ou même de ses convenances. Il y a, dans ce sens profond de la communauté catholique, une vraie sagesse, qui ne méprise pas la science, mais la dépasse, et ceci encore est un trait évangélique de haute importance. Le Christ n'a pas constitué un collège de savants, de lettrés ou de philosophes. Il a groupé des croyants dociles à sa voix, parlant en son nom et vivant de son Esprit. Il est incontestable que ces trois traits persistent dans l'Église catholique, et peut-être faudrait-il dire qu'ils s'y manifestent avec plus d'éclat que jamais, témoin la récente définition de l'Assomption.

*
* *

Telle est l'atmosphère générale de la catholicité présente. Elle est elle-même un critère de vérité divine, et lorsqu'une doctrine est de nos jours pratiquement admise comme divine par l'Église dans son ensemble, il y a, dans ce fait, l'indication d'une garantie supérieure. Elle peut à la rigueur suffire à celui qui croit à la promesse faite par le Christ à ses disciples de ne pas être dominés par les forces infernales. La foi commune de l'Église sur ce point donné est un effet de cette vitalité spirituelle, et elle peut se suffire, surtout quand elle se présente dans les conditions d'unanimité à peu près totale qui a marqué la définition de l'Assomption. Il ne s'ensuit pas qu'il faille omettre de montrer les liens qui rattachent cette vérité de foi à des données plus expresses de l'Écriture et de la tradition, notamment de la plus ancienne. Nous avons vu qu'il y a, sur ce point, sinon des témoignages historiques formels, du moins des vérités de base qui impliquent les autres. Mais celles-ci se manifestent plus peut-être dans les intuitions de la piété que dans les méandres de la dialectique ou les rigueurs de l'éru-

dition[1]. C'est par le sens chrétien, qui est une vraie sagesse, que se maintient surtout dans l'Église catholique le contact avec les sources.

Ces remarques sont une réponse directe, semble-t-il, aux questions angoissées de M. Boegner, ou plus exactement aux principes qui les appuient. A mon tour, à présent, j'interrogerai M. le Pasteur sur sa propre foi. Est-il bien sûr lui-même que la chrétienté qu'il représente réponde aussi bien que l'Église catholique à l'idéal décrit par l'Évangile ? Le protestantisme a fait du Saint-Esprit le vrai chef de l'Église : cet Esprit, comment y agit-il ? Laissons les individus, je les suppose même tous de bonne foi et à ce point de vue guidés par l'Esprit de l'Évangile. En est-il de même de la communauté comme telle ? Quel est son esprit ? Sur quelles bases évangéliques est-elle constituée ? Sur quelles bases traditionnelles primitives ? La science n'y tient-elle pas la place d'une autorité divinement établie ? N'y remplit-elle pas le rôle de force organisatrice ? Et quelle garantie la communauté a-t-elle de son caractère divin ? L'exclusive lancée *a priori* contre Rome est-elle bien un signe de cette *sagesse ecclésiale* qui est, par contre, la note caractéristique du catholicisme ?

Les réactions contre les directives doctrinales romaines ne sont-elles pas le fruit d'un individualisme qui n'a rien d'évangélique ni d'apostolique ? Et ce dernier mot vise les toutes premières origines de l'Église.

N'a-t-on pas voulu reconstruire sur un Esprit incontrôlable, dans l'oubli de celui qui fut promis aux Apôtres ? De quel côté de nos jours l'Esprit du Christ se manifeste-t-il le mieux, sous cet aspect ecclésial, le seul que je veux retenir ici ?

A supposer que, par impossible, toutes les chrétientés dissidentes réussissent à constituer, en l'année qui commence, un unité corporative, cette création œcuménique sera-t-elle autre chose qu'une Union fondée en 1951 et sur des bases humaines, de quelque esprit que soient animés les inspirateurs ? Elle n'aura, ni comme groupe, ni comme autorité, ni comme esprit, des garanties vraiment divines.

---

1. La méthode doctrinale patristique est beaucoup plus intuitive que déductive. Voir notre article *Assomption et méthode doctrinale*, dans *Année théologique*, 1950, pp. 219-226.

Il ne s'agit pas, certes, de décourager les tendances à l'unité. La prière en ce sens, notamment par le *Pater*, est souhaitable. Mais elle ne sera efficace qu'à la condition, fixée par le Christ, de demander l'Esprit de Dieu. Et puisqu'il s'agit de l'Église, c'est l'*esprit ecclésial* qu'il faut obtenir avant tout. Mais cet esprit existe, et animé d'une vitalité plus agissante que jamais peut-être, en étendue comme en intensité. Comment les catholiques, qui en vivent, pourraient-ils l'oublier un seul instant ?

Même si, pour sauver des naufragés, ils se jettent à la mer, ils ne peuvent faire un travail efficace qu'en leur exposant les avantages de la barque de Pierre et les conditions authentiques d'une marche vers Dieu, celles dont Dieu même est l'auteur et le garant. Il y a contre elle, il est vrai, des griefs tenaces, héritages de siècles de haine. Il faut rendre à M. le Pasteur Boegner cette justice qu'il ne fait rien pour les aggraver, tout en relevant ce qui, dans les actes pontificaux récents, pourrait y contribuer, en les déformant. Essayons, au moins d'un mot, de dissiper les malentendus qui servent d'appui à ces déviations.

III. — SAGESSE PATERNELLE

L'action de Dieu ecclésiale, ou exercée dans l'ensemble de l'Église, n'en empêche pas une autre individuelle, dans les membres, et par conséquent aussi dans les chefs, qui ont une mission éminente à y remplir. Il ne s'agit pas ici de l'action sanctificatrice comme telle ; celle-ci est indépendante des fonctions, et les plus humbles peuvent, à ce point de vue, dépasser devant Dieu les plus haut placés en dignité. Il s'agit, en fait, d'une action exercée par la hiérarchie comme telle. Cette action doit être aussi spirituelle et caractérisée elle-même par une *sagesse* de haute inspiration divine à certains égards.

Considérons-la spécialement dans celui qui incarne l'Église en ce monde, et à la lumière des actes récents auxquels se réfère justement M. Bœgner. On peut les rendre durs en les envisageant sous un angle étroit. Gardons-nous de cette déformation, qui serait odieuse et injuste. Laissons-les dans le plein jour de leur orientation normale, première, objective, qu'il s'agisse de directives doctrinales, d'exhortations spirituelles, de dispositions canoniques. En tous ces domaines, on sent

l'influence manifeste d'une *sagesse paternelle*, très active, si l'on consent à s'arracher à l'obsession d'un Saint-Office de légende pour rester dans la simple réalité des faits.

*
* *

1. L'Encyclique *Humani generis*, du 12 août 1950, a signalé des périls doctrinaux, mais n'est-ce pas l'une des missions du magistère chrétien, et l'une des applications du mot d'ordre donné par le Christ à ses Apôtres ? Enseignez, *Docete*. Il n'y a pas seulement des philosophies « réputées dangereuses », comme s'exprime M. Bœgner ; certaines le sont manifestement et l'Église en est juge. Il est opportun et sage de dénoncer comme elle le fait, celles qui ébranlent les fondements de la foi en niant la possibilité pour la raison de prouver l'existence de Dieu. Avec sagesse elle rappelle l'importance de formules adoptées depuis des siècles pour exprimer le dogme et le danger des suspicions que l'on ferait planer sur elles. Elle insiste sur la mission doctrinale de l'Église vivante. Un vrai chrétien peut-il mettre cela en doute ? Peut-il, de même, accepter de restreindre la portée divine des Écritures, que ce soit par la voie du littéralisme ou par celle du symbolisme, à l'autre extrême ?

La théologie pose le problème de la philosophie qui, depuis des siècles, lui sert en quelque sorte d'organe pour exprimer et grouper les vérités reçues de la Révélation, le thomisme. Son importance à cet égard est manifeste et c'est cela que vise l'Encyclique. Elle dit en propres termes : « Cette philosophie présente de nombreux points qui ne touchent, ni directement ni indirectement aux questions de foi et de morale et que l'Église pour ce motif, abandonne à la libre discussion des esprits compétents ». M. Bœgner exagère donc quand il attribue au Pape « la volonté bien arrêtée de freiner toute tendance à s'éloigner du thomisme le plus strict ». Non seulement le Saint Père déclare avoir en vue les principes et les énoncés essentiels, mais ajoute : « Même en ces questions essentielles, il est permis de donner à la philosophie un vêtement plus juste et plus riche, de la défendre par des exposés plus efficaces, de la dégager de certaines présentations scolaires moins adaptées, de l'enrichir prudemment de certains apports de la pensée humaine ».

Ces applications précises qui suivent et celles qui achèvent l'Encyclique n'ôtent pas à ces déclarations leur valeur de principes et ce sont plutôt celles-ci qui doivent guider dans l'interprétation des mesures pratiques. Nous sommes loin de l'étroitesse dont on parle, en dépit des mesures inspirées par la prudence.

Parmi les progrès envisagés par l'Encyclique sur le plan philosophique, on peut manifestement inscrire l'aide que les Pères apportèrent au dépôt révélé par les données d'une spéculation naissante, que saint Thomas groupa en une synthèse nouvelle, mais dont les principes étaient posés depuis des siècles. Même unie à la théologie dans l'œuvre d'un saint Augustin, la philosophie jouait un grand rôle et il est utile de la connaître en elle-même. Sans avoir l'importance de celle de son grand disciple, cette philosophie permet seule de bien saisir la vraie portée des formules mêmes de l'Évêque d'Hippone et d'éviter les déviations commises par certains lecteurs animés d'un autre esprit. Rien ne peut mieux montrer à M. Bœgner, bien que cela ne soit pas nécessaire, que le mouvement patristique n'est pas « dénoncé » par l'Encyclique, comme il le dit.

Il est vrai que M. le Pasteur a particulièrement en vue une patristique d'inspiration personnelle, comme l'exégèse elle-même, et cette méthode est précisément celle que le Pape, en effet, repousse au profit d'une tradition vivante représentée par l'Église. « D'après ces novateurs, dit-il, il faudrait ramener l'enseignement des saints Pères et du magistère au sens de l'Écriture interprétée d'une manière purement humaine par les exégètes, plutôt que d'expliquer la Sainte Écriture selon l'esprit de l'Église, que le Christ Notre-Seigneur a établie gardienne et interprète de l'entier dépôt de la vérité divinement inspirée ». L'esprit de l'Église : voilà toujours la note propre du catholicisme, et il s'affirme, non seulement dans les définitions solennelles, mais dans les directives données de façon paternelle, sans détriment pour l'autorité, par ceux qui ont mission de régir spirituellement les disciples du Christ, et en premier lieu le Pasteur suprême.

Cet « esprit de l'Église », qui est surtout doctrinal, ne s'identifie pas avec la personne de l'Esprit-Saint, bien qu'il se rattache à son action intellectuelle promise par le Christ : Il vous ensei-

gnera toute chose ; *Ille vos docebit omnia* (Jo., xiv, 26). Faute de le reconnaître, les Réformés ont, en définitive, confié à la science le droit de juger en cette matière, et il n'y a rien de tel dans le message évangélique.

*
* *

2. Si la doctrine est le soutien de tout dans l'Église du Christ, la sainteté en est le terme nécessaire, et l'Esprit-Saint y manifeste encore sa puissance avec plus d'éclat. Même ici d'ailleurs, Dieu se sert d'instruments : sacrements, sacerdoce, hiérarchie. Le Souverain Pontife, en ce domaine comme en d'autres, a une mission à remplir et de premier plan.

Il l'a montré récemment par une pieuse et pressante « Exhortation », *Menti nostræ*, adressée au clergé du monde entier sur « la sainteté de la vie sacerdotale », du 25 septembre 1950. Ici encore le chef de l'Église agit en Père, ce qui ne l'empêche pas de parler avec une ferme autorité, notamment dans la dénonciation de certaines tendances novatrices en matière d'apostolat moderne. Tous ces actes relèvent du même « esprit » que les précédents. L'Esprit de Dieu, sans détriment pour l'action sanctificatrice individuelle, pourvoit à la sainteté de l'Église en son ensemble par une action générale, qui varie de forme selon les temps, les lieux et les personnes. Elle a été en 1950 particulièrement éclatante en la personne de son chef, que l'Année Sainte a mis en contact si étroit, non seulement avec des prêtres accourus de partout, mais avec leurs fidèles, au centre de la catholicité.

L'exhortation au clergé tranche évidemment sur toutes celles qui furent prodiguées aux fidèles. Cependant il n'y a pas lieu de s'étendre sur les détails ; elle est surtout destinée à la méditation personnelle, mais on pourrait utilement lui rattacher certaines initiatives récentes touchant l'organisation de la vie religieuse, surtout contemplative.

Sur un plan encore plus vaste, rappelons que le successeur de Pierre soutient l'esprit chrétien dans le monde entier de par sa position même, témoin les haines très spéciales dont il est l'objet de la part des forces matérielles dressées contre l'esprit, dont le Vatican semble la forteresse.

C'est là un témoignage indirect rendu à l'action que Dieu exerce toujours dans le monde par l'Église, en la personne de son chef, indépendamment même de ses mérites personnels. C'est à l'institution que va l'hommage en définitive, et à Dieu qui en est l'auteur et le soutien. Une telle institution ne peut évidemment se compromettre en desalliances avec d'autres, qui sont des créations humaines, si nobles soient-elles d'inspiration. Dans cet esprit, évidemment, les conversations entamées peuvent se poursuivre avec fruit, et l'on peut conclure avec M. Bœgner : *la porte reste ouverte...*

F. Cayré.

Où va l'Ecclésiologie anglicane ?

Il y a un siècle environ, à l'époque même où la théorie des *branches* de l'Église orientait NEWMAN vers l'Église de Rome, un autre théologien anglican, Frederick Denison MAURICE, élaborait une conception de l'Église qui, *catholique* par certains côtés, était en violent contraste avec l'idée directrice du Mouvement d'Oxford. « Il apparut devant moi comme l'idée d'une Église universelle, bâtie non sur des travaux humains ou sur une foi humaine mais sur la nature même de Dieu et sur l'union qu'Il a formée avec ses créatures. » (*The Kingdom of Christ*, Everyman's edition, P. I, p. 14.) Que veut-il dire ? « Le monde contient les éléments dont se compose l'Église. Dans l'Église ces éléments sont pénétrés par une puissance d'unité et de réconciliation. L'Église est donc la société humaine à l'état normal, et le monde est cette même société, mais irrégulière et anormale. Le monde est l'Église sans Dieu ; l'Église est le monde dont la relation à Dieu a été restaurée, le monde réintégré par Lui dans l'état en vue duquel Il l'avait créé. » (*Theological Essays*, p. 403.) Autrement dit, les réalités terrestres ont deux aspects, l'un *mondain* l'autre *ecclésial*, selon qu'elles sont éloignées de Dieu ou proches de lui, ennemies de Dieu ou baptisées à son Nom, « collection de fragments incohérents » (*Lincoln's Inn Sermons*, P. I, p. 251) ou harmonie centrée sur le Christ.

Dans la pensée de MAURICE, le propre de l'Église ne serait donc pas d'opposer une société spirituelle à une société purement temporelle, ni même de sanctifier le temporel grâce au spirituel, mais, substituant un principe de vérité à un principe de mensonge, de révéler aux hommes que le temporel est le spirituel. Sa mission serait de témoigner que tous les hommes sont frères dans le Christ et que le baptême qui introduit dans l'Église y inclut en réalité tous les non-baptisés. L'Alliance avec Abraham s'était développée extérieurement, à travers l'histoire sainte, dans le sens d'une inclusion universelle qui lui était déjà donnée intérieurement : de même, l'Église inclut déjà tous les composants du monde, et sa croissance extérieure tend à coïncider avec son intérieure plénitude.

Telle est ce qu'on pourrait nommer la conception *mauricienne* de l'Église universelle. Elle unit les vues les plus profondes sur le

rôle de l'Église et ses relations avec les non-baptisés avec une ignorance, frappante de la part d'un fondateur du *socialisme chrétien* en Angleterre, de la réalité sociologique. Car pour Maurice, l'Église, une dans le Christ, est multiple dans la société, étant plus ou moins sous-jacente à toutes les *Églises* et à toutes les *sectes*. Ou plutôt chaque société religieuse chrétienne est à la fois *Église* et *secte Église* en tant qu'unifiante, *secte* en tant que séparée : l'Église est une, mais le schisme lui est coextensif. Ce qui revient à dire que la situation sociologique de l'homme est incapable d'incarner l'Église une. (Et, par suite, la relation du temporel au spirituel n'est pas si simple que Maurice le disait.)

Par contraste, la théorie des *branches* qui est associée avec le mouvement d'Oxford n'hésitait pas à identifier l'Église catholique avec des communions chrétiennes bien définies : le Catholicisme romain, l'Orthodoxie, l'Anglicanisme. Après un siècle cependant, il serait difficile de trouver cette doctrine sous la même forme. Il y en a des traces même en dehors des cercles *anglo-catholiques*, avec l'idée que toutes les Églises épiscopales sont des branches de l'Église catholique, dont l'unité fondamentale est divine et la séparation accidentelle humaine. Ainsi la lettre encyclique publiée à l'issue de la Conférence de Lambeth de 1948 déclarait : « La communion anglicane, faisant partie de la Sainte Église Catholique, existe en vue de la proclamation de l'Évangile éternel de Notre Seigneur Jésus-Christ au monde entier, et pour être un instrument dans la main de Dieu pour l'accomplissement de son dessein. » (*Lambeth Conference*, 1948, P. I, p. 21.) Et l'actuel archevêque de Cantorbéry écrivait en 1947 : « L'Église d'Angleterre croit ce que croit l'Église Catholique dont elle fait partie. » (*The beliefs of the Church of England*, dans *Sunday Express*, 14 septembre 1947.) D'une part règne la conviction que l'Église du Christ est vraiment visible (ce qui, quoi que Maurice en ait dit, ne cadrerait guère avec les conceptions de base de sa théologie). D'autre part la constatation s'impose qu'elle est partagée entre diverses communions. Ceci est très net dans l'ouvrage *Christianity and World Order*, de l'évêque de Chichester, G. K. A. Bell (1940). Intérieurement animée par l'Esprit divin, l'Église poursuit extérieurement une vie cultuelle et apostolique : « L'Église est la Communauté des Croyants ; elle est constituée par le Verbe Éternel de Dieu se mouvant dans le Christ et est constamment rendue vivante par Son Esprit. Il est clair que la fonction fixée à l'Église est de proclamer le Verbe de Dieu au monde entier par sa prédication, son culte et sa vie. » (*l. c.*, p. 41.) L'auteur ajoute cependant : « Où est cette Église Universelle ? Et comment est-elle reliée aux Églises ?... Des divisions existent... Tous ceux qui sont inclus dans ces divisions sont membres

de l'unique famille qui a le Christ pour tête. Mais leur fraternité est brisée. » (*l. c.*, p. 111-112.) L'unique Église existerait donc actuellement dans une structure visible fractionnée.

Par extension progressive à toutes les communions chrétiennes (sous l'influence, sans doute, de l'œcuménisme, on oublie parfois de préciser : *épiscopales*) de ce que la rigide théorie des *branches* réservait à trois d'entre elles, certains s'orientent vers une description du pluralisme des *dénominations* qui ressemble fort à celle de Maurice. On peut même se demander si l'influence de celui-ci ne gagne pas, de proche en proche, le concept même de l'Église, Corps du Christ. Dans un ouvrage récent, Alec R. Vidler expose avec enthousiasme les positions-clefs de la théologie mauricienne, et l'on se prend à entrevoir sous sa plume une sorte de messianisme anglican : « A l'Église anglaise, en dépit de ses fautes et faiblesses, il a été donné d'affirmer plus clairement que les autres Églises de la chrétienté divisée que le lien de l'unité universelle et nationale ne se trouve dans aucun système ou aucune combinaison de systèmes, mais dans la confession et le culte du Père, du Fils et du Saint-Esprit. L'Église anglaise a été providentiellement gardée de confondre les signes du royaume du Christ avec des théories qui les concernent ou avec des dogmes qui obscurcissent ou rétrécissent leur efficacité universelle. » (*The Theology of F. D. Maurice*, 1948, p. 214.) Le fond de la réalité ecclésiale n'est peut-être pas engagé par un tel texte ; mais il y perce bien l'idée d'un Corps mystique transcendantal impuissant à s'incarner tout à fait dans la condition sociale de l'homme : les Églises se trompent dans leur interprétation des signes du royaume du Christ, elles ne correspondent au Corps du Christ qu'en dépit de leurs croyances, dans la mesure où elles confessent le Père, le Fils et l'Esprit. Pour reprendre une expression de Maurice, l'Église future sera « une confession unifiée du Nom, un culte unifié du Père, du Fils et de l'Esprit... tels que le passé n'en contient qu'une ombre lointaine. » (*Lincoln's Inn Sermons*, P. II, p. 144.) Ne dirait-on pas qu'il est essentiel à l'Église actuelle de ne pouvoir s'incarner dans le social ? D'une situation de fait on s'oriente vers un dilemme de droit.

Dans un article sur l'unité de l'Église, L. Thornton semble aller plus loin. Après avoir analysé les images bibliques de l'unité, il propose, bien qu'à titre d'essai, une conclusion singulière : « Le prix de l'unité est une tension entre des facteurs différents. Sans cette tension l'unité cesserait de signifier les mystères divins dont elle doit rendre témoignage. La tension naît de la nature de l'économie actuelle, dans laquelle les suites de la chute continuent à arrêter notre croissance vers la mesure de la stature de la plénitude du Christ... Cela suggère que le tout est déjà présent aux parties

comme un aimant les attirant vers soi, comme si l'unité était déjà présente à ceux qui la cherchent... L'unité est-elle un élément possédé et utile, ou est-ce plutôt un mystère divin de grâce par lequel nous-mêmes et toute l'humanité doivent être faits un tout intégral, et même le sont déjà ?... Quand le rideau tombe (sur la scène finale de la Bible) on voit non pas un repos mais un mouvement, le mouvement des parties vers le tout. » (*The Unity of the Church*, dans *Sobornost*, hiver 1950, p. 334.) L'unité de l'Église devient ainsi un phénomène eschatologique.

Dans ces conditions, qu'est-ce que l'Église en tant que Corps mystique du Christ ? On pourrait s'attendre à ce qu'un important ouvrage du même auteur nous renseigne. En 1942 paraissait *The Common Life in the Body of Christ*, un livre qui s'imposait d'emblée comme un classique de théologie biblique anglicane. C'est en somme une analyse (où l'on frise parfois la subtilité) de la doctrine néo-testamentaire sur la vie dans le Christ, considérée successivement sous l'angle de la *koinônia* et sous celle du Corps du Christ. Or, dans cette étude, où l'on affirme concentrer son attention « dans une large mesure sur l'Église et donc sur l'aspect humain de l'organisme divino-humain » (*l. c.*, p. VII), il règne un silence presque total sur les donnés scripturaires concernant la structure de la communauté locale ou universelle, des chrétiens. Les relations mystiques de l'Église et du Christ sont longuement étudiées ; la manière dont elles sont médiatées temporellement demeure dans l'ombre. Le passage le plus explicite affirme la nécessité d'une « communauté sainte dans laquelle les hommes puissent voir l'amour de Dieu reflété en quelque mesure » (*l. c.*, p. 311) ; on nous dit que « l'unité de l'Église dans la foi et la connaissance dépend de sa maturité », et la raison en est que « les chrétiens non mûrs sont instables... ils ne peuvent comprendre la plénitude du Christ ni la distinguer du vide de l'erreur ». (*l. c.*, p. 309.) Utilisant une expression qui, malgré sa dureté, semble bien représenter une tendance de l'auteur, nous dirions qu'une conception de l'Église visible où la communauté se constitue par simple agrégation d'individus s'agrafe à une conception du Corps mystique teintée d'angélisme : une fois de plus, le Corps mystique ne parvient pas à s'incorporer dans le social[1].

1. Bien entendu, un tel jugement n'atteint qu'un aspect de l'ouvrage. *The Common Life in the Body of Christ* demeure un grand livre de théologie néo-testamentaire. Une comparaison instructive pourrait être tentée entre son traitement de l'image paulinienne du corps et celui présenté par L. CERFAUX dans la *Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*. L'exègése de *I Cor.*, XII, 12, est analogue dans les deux ouvrages. (Cf. THORNTON, p. 255 et CERFAUX, 2e éd., p. 207.)

Sans doute, les théologiens anglicans défendent presque unanimement l'origine divine de l'épiscopat. Par suite, la représentation qu'ils se font de l'Église visible ressemble souvent à une association de diocèses parmi lesquels quelques siècles ont pris un certain ascendant en vertu de circonstances historiques spéciales. Dans son petit ouvrage *The Church of God* (1940), D. M. Mac Kinnon affirme clairement l'ambivalence de la réalité ecclésiale : « L'Église est une société qui possède une structure visible... Mais l'Église ne peut être convenablement comprise que comme fait évangélique, comme un aspect de l'Évangile. » (*l. c.*, p. 20.) La nature de cette structure visible se laisse envisager de deux façons. Du point de vue des membres de l'Église considérés de manière indifférenciée, c'est « la société dans les membres de laquelle se manifeste la victoire du Christ sur les puissances qui maintiennent les hommes en servitude et rendent vains tous leurs efforts et réalisations ». (*l. c.*, p. 38.) A ce premier plan il faut en superposer un second : « La structure institutionnelle du Christianisme (dogme, épiscopat, sacrement) est essentielle à son identification avec l'Évangile de la miséricorde de Dieu. » (*l. c.*, p. 51.) On voit alors émerger le rôle de l'épiscopat, qui est de coordonner l'enseignement et l'administration : « L'épiscopat historique est un organe d'unité et c'est de cette fonction qui lie ensemble les Églises du Christ locales et particulières que dérive l'autorité doctrinale spéciale de l'épiscopat. » (*l. c.*, p. 53.) Mais la connexion interne qui unit l'épiscopat au Corps mystique échappe : une fonction empirique, même lorsqu'elle est efficace, n'équivaut pas à une justification.

E. L. Mascall, un théologien soucieux de thomisme, aborde franchement le nœud du problème et s'efforce d'éclairer la structure visible de l'Église et sa relation au Corps du Christ par la nature de l'ordre sacramentel dérivant de l'Incarnation. La seconde partie de son livre *Christ, the Christian and the Church* (1946) touche à notre sujet. « La conception que l'on se fait de la nature de l'Église est déterminée par une vue de la relation du chrétien au Christ. » (*l. c.*, p. 112.) Une conception sacramentelle de la vie chrétienne doit donc inspirer une conception sacramentelle de l'Église. C'est à celle-ci que Mascall rattache la succession apostolique de l'épiscopat : « Il y a incorporation au collège apostolique par la communication du caractère apostolique. *L'Apostolat* reçoit un membre nouveau, qui en fait alors partie comme les premiers apôtres. » (*l. c.*, p. 124.) Le rôle de l'évêque est « de proclamer la foi à l'Église et au monde et de la défendre contre des enseignements étranges et erronés. » (*l. c.*, p. 244.)

Dès lors qu'il réfléchit dans la bonne direction, l'auteur devrait, semble-t-il, inclure dans sa notion sacramentelle de l'Église l'idée

d'un véritable pouvoir juridictionnel de l'épiscopat. En réalité il ne va pas jusque-là. Car l'évêque ne remplit son rôle qu'à la mesure même de sa vie sacrementelle proprement dite : « Il est clair que l'accomplissement convenable de la fonction soit d'évêque soit de théologien dépendra du degré dont l'individu, par son union morale et sacramentelle avec le Corps Mystique, est réellement et non seulement virtuellement l'organe et l'instrument du Corps et de sa Tête. » (*l. c.*, p. 143-144.) Il va sans dire que l'on peut donner un sens orthodoxe à une telle expression ; mais l'auteur semble bien concevoir l'épiscopat comme un charisme virtuel (semblable au charisme du théologien !) qui ne devient actuel que dans la mesure de la sainteté personnelle de l'évêque. Ce qu'il reproche en effet à la conception catholique, c'est son introduction de la notion de juridiction dans la structure visible de l'Église. « La vue de l'Église que j'ai exposée considère sa structure comme subsistant en premier lieu grâce aux actes sacramentels du baptême et de la communication des Saints Ordres, plutôt que par des actes aussi moraux et juridiques que, par exemple, l'élection d'un Pape. » (*l. c.*, p. 153.) « L'essence du Christianisme est l'incorporation dans le Corps du Christ. Dans les trois derniers siècles, cependant, le Romanisme a presque universellement défini le Christianisme comme consistant dans la soumission au Pape, c'est-à-dire comme un fait juridictionnel plutôt que sacramentel. » (*l. c.*, p. 240.) « On se prend à se poser des questions comme : Est-ce le baptême ou la soumission au Pape qui fait le catholique ? Un chrétien baptisé qui n'est pas en communion avec le Pape est-il un mauvais catholique ou pas un chrétien du tout ? » (*l. c.*, p. 241.)[1] Mascall s'enferre ainsi dans des pseudo-problèmes, fruits d'une incompréhension de l'ordre sacramentel. Celui-ci ne consiste pas seulement dans la distribution des sacrements par un organisme ecclésiastique. La notion de sacrement est analogique et se réalise différemment dans chacun des sept sacrements de l'Église. Lorsqu'on l'étend à d'autres réalités, il faut maintenir ce caractère analogique ; et si le terme de sacrement garde un sens quand on en qualifie l'Église, c'est dans le social proprement dit, dont le juridictionnel est un aspect, qu'il faut en voir le fondement. L'opposition d'un *fait sacramentel* à un *fait juridictionnel* se dissout alors dès qu'on la formule.

1. L'auteur ajoute : « Ces problèmes, il faut le noter, sont entièrement indépendants de la question de savoir si un chrétien *devrait* normalement être en communion avec le Pape et, s'il en est ainsi, s'il y a des conditions qui peuvent justifier une rupture de communion dans un cas particulier. » (*l.c.*, p. 241 *l.c.*, ; p. 241 ; italiques de l'auteur.)

On peut ainsi se demander si la meilleure pensée anglicane arrive à se libérer d'un certain dualisme ecclésiologique qui est d'essence protestante. William TEMPLE, le plus théologien parmi les récents archevêques de Cantorbéry, écrivait en 1943 : « Je pense que les erreurs doctrinales de Rome résultent d'une identification directe de l'Église comme institution organique ayant part à la dialectique de l'histoire, avec le Royaume de Dieu... La seule vue saine considère l'Église comme constituée telle en vertu des forces du Royaume de Dieu en elle, et cependant comme composée d'hommes qui sont encore citoyens de ce monde, de sorte que ces forces ne se manifestent qu'en partie et par à-coups, et que l'Église historique est un corps mixte. » (Cité par T. R. MILFORD et C. K. SANSBURY dans *Catholicism To-day*, 1949, p. 39.) Par ailleurs, cette méconnaissance de l'Église comme réalité institutionnelle semble parfois liée à une indifférence pour l'aspect notionnel ou propositionnel de la foi. MAURICE établissait lui-même le parallélisme quand il écrivait : « L'Église est un corps uni dans la reconnaissance d'une Personne vivante ; toute secte est un corps uni dans la reconnaissance d'une certaine Notion. » (*The Kingdom of Christ*, P. II, p. 338.) Encore que la foi porte en définitive sur Dieu révélant, elle ne peut s'exprimer que moyennant des formules ; de même, la réalité ecclésiale, toute transcendante qu'elle soit par son union avec le Christ, existe sur terre à travers une société organique, une institution visible qui, elle aussi, est divine. Au fond, la pensée anglicane manque d'une réflexion poussée sur la nature sacramentelle de l'Église et sur la fonction théologique du signe.

Il n'est pas impossible que l'ecclésiologie anglicane se développe plus avant sous la poussée des historiens. Car on ne peut étudier l'histoire de l'Église en faisant abstraction de la Papauté ; et l'étude du rôle historique de celle-ci suggère à son tour que les évêques de Rome ont une fonction providentielle intrinsèque à la nature de l'Église. Un important livre de T. G. JALLAND est, de ce point de vue, appelé à faire date dans l'histoire de la pensée religieuse anglaise. Dans une étude remarquable sur le rôle de la Papauté au cours des âges, JALLAND n'hésite pas à écrire : « N'est-il pas possible qu'après tout la Papauté soit une institution chrétienne qui ne puisse être écartée ou méconnue qu'au prix d'une perte sérieuse affectant la chrétienté dans son ensemble ? Et si cela est vrai, comme le témoignage de l'histoire semblerait le suggérer, ne devrions-nous pas aller plus avant et demander, avec le respect qui convient : la Papauté vient-elle du ciel ou vient-elle des hommes ? » (*The Church and the Papacy*, 1944, p. 7-8.) L'auteur donne plus loin sa réponse personnelle : « En dépit de l'occasionnelle négligence de certains Papes à défendre une moralité en rapport avec les exigences de leur

haute fonction, il y a une étrange forme d'aveuglement historique à ne pas pouvoir percevoir, dans la longue et remarquable histoire de la Papauté, une grandeur surnaturelle qu'aucune institution purement temporelle n'a jamais atteinte dans une telle mesure. Son étrange et presque mystique fidélité à soi-même, son degré bien net d'immuabilité, son ferme attachement aux traditions et précédents, par dessus tout son zèle ardent pour l'ordre et la *Justitia* nous obligent à reconnaître que la Papauté doit défier toute catégorie qui soit purement de ce monde... Si nos conclusions sont correctes, l'harmonisation parfaite de la notion de Papauté avec la constitution de l'Église, et plus particulièrement avec l'épiscopat, est encore à accomplir. » (*l. c.*, p. 543, italiques de l'auteur.)

C'est devant ce dilemme que, par le biais de l'histoire, l'ecclésiologie anglicane se trouve maintenant placée. Comment intégrer la notion de Papauté à celle d'Église, si la transcendance de celle-ci ou la faiblesse des hommes l'empêche de former une société infaillible ? Seule, une plus profonde réflexion sur la manière dont le temporel sert de substrat au spirituel, dont une organisation sociologique peut être le signe efficace du Corps mystique, pourrait orienter nos frères anglicans vers la pleine vérité catholique[1].

Georges Tavard.

---

1. Dans un article de mise au point sur l'infaillibilité de l'Église, A.H. Rees revendique pour le Pape le privilège de l'infaillibilité doctrinale, dans les conditions mêmes définies par le Concile du Vatican. C'est là un effort dans le sens que nous indiquons, qui mérite d'être noté. « Une Église infaillible est le corollaire nécessaire de la révélation chrétienne, parce que cette révélation est la révélation, non d'un corps de doctrine, mais d'une Personne. Donc c'est l'Église, non la Bible, qui perpétue véritablement la révélation de Jésus-Christ... C'est parce que l'Église est vivante, plongée dans la Personnalité de Jésus-Christ lui-même, qu'elle peut être dite infaillible. » (H. Beever et A.H. Rees, *The Infallibility of the Church*, non daté, p. 21-22.)

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

I. — PHILOSOPHIE

G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1945, 24 × 17, 570 pp.

Suivre le mot grec *pneuma*, avec le mot latin *spiritus* qui lui correspond étymologiquement, dans son évolution historique depuis le ɪvᵉ siècle avant J.-C. jusqu'au vᵉ siècle après J.-C., est un sujet passionnant d'intérêt, surtout si l'attention se porte sur les doctrines exprimées par ces mots, très chargés de signification à divers points de vue. L'auteur évidemment a restreint son domaine de recherches. En fait, M. Verbeke nous donne ici, à l'occasion du mot, une importante étude sur la marche de la philosophie grecque vers le spiritualisme. Il la prend à un stade matérialiste très marqué, avec le stoïcisme : ses recherches commencèrent là en des conditions qu'il expose en sa préface, et il les poursuivit naturellement en progressant avec l'histoire, mais on peut regretter qu'il n'ait pas aussi poussé un peu ses investigations en amont, où le platonisme représentait une autre tendance, qu'on retrouvera d'ailleurs dans la suite, mais assez différente de son point de départ. Chez les stoïciens, le pneuma est lié aux doctrines médicales de l'époque, assez grossières (l'auteur en parle au chapitre ɪɪ), mais déjà il tend à se spiritualiser, sous l'influence du dualisme psychologique de Platon (p. 26), sans d'ailleurs se dégager complètement, même avec un Marc-Aurèle, dont le πνευμάτιον est aussi matériel que le πνεῦμα de Zénon, dit M. Verbeke en conclusion de ce chapitre initial (p. 174).

Le chapitre ɪɪɪ, sur « le syncrétisme philosophique et religieux » (pp. 221-350), élargit l'horizon, spécialement avec le « Livre de la Sagesse », qui ouvre la série des monographies groupées sur des auteurs très éloignés les uns des autres : après la Sagesse, Philon et Plutarque, nous y trouvons les gnostiques, l'hermétisme, des papyrus magiques et même les alchimistes. Évidemment les tendances sont très diverses. Chez Plutarque et les hermétiques, le pneuma ne désigne même pas toujours le principe vital, mais « un lien entre l'âme et le corps ». Avec les gnostiques et les alchimistes, nous montons : le πνεῦμα dépasse l'âme inférieure, ψυχή : il est la réalité suprême dans l'homme et dans le monde, mais il reste généralement matériel. Seuls les deux auteurs qui subissent l'influence de la Bible s'élèvent à une notion vraiment spirituelle, notamment la Sagesse, avec son πνεῦμα σοφίας qui s'identifie, en réalité, avec un Dieu pur

esprit, Tout-Puissant et Providence. Au chapitre IV, M. Verbeke montre, par ses trois principaux représentants, Plotin, Porphyre et Jamblique, que le néoplatonisme n'arrive pas à dématérialiser pleinement le pneuma, tout en l'intégrant dans un système spiritualiste (pp. 351-385) : l'initiative de la pensée alexandrine biblique est restée en partie inefficace en face des idées courantes.

Le vrai spiritualisme ne viendra et ne s'imposera qu'avec la littérature chrétienne, objet du chapitre V (pp. 387-510). M. Verbeke trouve dans le Nouveau Testament les textes décisifs en faveur de la spiritualisation : S. Jean, IV, 24 : Dieu est esprit ; les synoptiques, S. Luc en particulier, S. Paul, fournissent une abondante moisson, non philosophique certes, mais qui s'imposera peu à peu aux penseurs chrétiens, car les premiers parmi ceux-ci garderont encore souvent des manières de parler inhabiles, sous l'influence des mentalités courantes. L'auteur passe en revue les apologistes grecs, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Lactance, Apollinaire de Laodicée, et clôt son enquête sur S. Augustin, qui « marque vraiment le point d'aboutissement de cette phase importante dans l'évolution de la doctrine du pneuma », p. 489.

Ce gros volume suppose une mise en œuvre documentaire importante et un sérieux effort pour donner aux textes leur vraie valeur historique et philosophique. Il apporte, sur l'influence de la pensée chrétienne, un témoignage de première valeur, et il faut lui rendre l'hommage qu'il mérite. Malgré tout le respect que m'inspire cet effort, cependant, bien des questions se posent auxquelles j'hésite à répondre. Si avantageux que soit en pratique un tel travail rattaché à un mot, ne risque-t-il pas de morceler ou de rabaisser la recherche doctrinale ? ou de la désorienter ? Les formules ne sont-elles pas un point d'arrivée plus qu'un point de départ ? L'auteur, dès le début, parle de « pneumatologie », comme s'il y avait une systématisation en ce domaine, mais il n'y en a pas de trace. Et même à la fin de la période étudiée, en trouve-t-on une véritable ? Y avait-il lieu aussi de tant insister sur le fait qu'on ne traitait que de philosophie, pour aboutir, en définitive, à trouver le vrai départ d'une conception authentiquement spirituelle dans la Sagesse et dans le Nouveau Testament qui ne traitent pas de philosophie ? En sens contraire, à propos de S. Augustin, n'aurait-il pas fallu citer d'abord les Dialogues philosophiques ? Je n'en ai trouvé aucun, sur les 8 bien connus, mentionné par l'auteur. Avec raison, il cite les Confessions, livre VII, chapitre I, où Augustin expose sa conception de Dieu, dans le manichéisme. Mais toute la fin du livre depuis le chapitre IX, surtout IX-XVII, montre comment il est arrivé à une conception d'un Etre purement spirituel grâce au néoplatonisme, et si le mot *spiritus* n'y est pas, tout l'équivalent s'y trouve en surabondance ; ce qui confirme ma réserve sur les inconvénients des enquêtes qui rattachent trop les doctrines à une formule ; simples questions de méthode, mais importantes. Ces remarques pourraient se multiplier. Elles ne voudraient rien ôter à l'œuvre de M. Verbeke de tout ce qu'elle apporte de solide. Elles invitent plutôt à en élargir les richesses, que la méthode verbale tendrait à trop concentrer. On ne peut le faire d'ailleurs qu'à bon escient, avec prudence, en remettant bien chaque auteur dans un cadre universel, historique et doctrinal. Peut-être l'ouvrage aurait-il gagné encore à user moins de réserve sur ce

point. De toute manière, ce qu'il nous a donné est sûr et de bonne qualité. Souhaitons à tous les jeunes chercheurs en philosophie de produire des œuvres de cette solidité.

F. CAYRÉ.

A. MARC, S. J. — *Psychologie reflexive*, in-8°, I-380 p. et II-420 p. — Desclée de Brouwer, 1949. — Lettre-préface de M. R. Le Senne.

Une contribution qui ravira les fervents de l'école phénoménologiste. C'est de la psychologie expérimentale, mais qui mène l'expérience à partir du dedans, étant le fait de l'esprit installé au centre, et qui suit le développement actuel du sujet *ad extra*, d'un regard en quelque sorte rayonnant, et centrifuge, lui-même engagé dans le fait. L'empirisme serait ici d'attaquer l'expérience par le dehors, par ses résidus figés, par son passé dégradé, et surtout par ses aspects passifs, d'un regard centripète qui, recevant le phénomène, tenterait la synthèse de ses multiples éclats pour retrouver le point de divergence où se trouvent condensés le principe du fait, et sa loi...

On peut se demander comment l'on a pu longtemps, disposant d'une position privilégiée pour suivre le fait psychique à partir de son origine et au long de son développement, s'attarder à faire comme s'il nous était aussi étranger qu'une réaction chimique, et l'observer par ses cadres, ses incarnations, et ses résidus, — comme on observerait, en bordure de voie et en un éclair, les essais d'une locomotive qu'il serait permis de suivre dans la cabine du mécanicien... Sans doute faut-il répondre par le préjugé positiviste, et matérialiste, longtemps si fort. Et c'est une croisade que de revaloriser les titres scientifiques de la réflexion.

Une croisade, et une tâche délicate, où la moindre malfaçon desservirait la cause. Un tel ouvrage témoigne d'une pratique singulièrement assidue et profonde. Cette histoire de l'esprit est aussi la révélation d'un esprit ; et l'on est frappé par un véritable instinct de synthèse, marque des pensées compréhensives, qui associe avec aisance le donné expérimental et la perspective métaphysique, le point de vue des vieux scolastiques et celui des pionniers contemporains, de Suarez à Blondel et Hamelin...

Un écueil était celui de la langue, bien menaçant pour qui veut instaurer une manière nouvelle dans un domaine rebattu. Le style phénoménologiste évite rarement un ésotérisme qui restreint l'audience et discrédite les équipes. La langue du R. P. Marc semble révéler le souci, ou l'art, de rester accessible sans trahir la pensée : et ce n'est pas le moindre service que lui devront la Psychologie réflexive, et la psychologie tout court.

A. BECKAERT.

NEWMAN, *Œuvres philosophiques*, Bibliothèque philosophique, Aubier, 1945, 19 × 12, 668 pp.

Ce volume comprend deux parties bien distinctes. Une introduction de M. Nédoncelle qui est, en fait, la part principale de l'ouvrage, sinon par l'étendue, 200 pages, du moins par le contenu, et des textes, présentés et traduits par M. Jankélévitch. Ces textes seront précieux pour ceux qui ne peuvent lire l'original, d'autant que ce ne sont pas des fragments isolés, mais d'amples extraits des ouvrages essentiels ; quatre chapitres

du *Développement de la doctrine chrétienne*, pp. 245-356 ; trois chapitres de *l'Idée d'une Université*, pp. 360-445 ; un large extrait de l'*Apologie* (Mon état d'esprit à partir de 1845), pp. 449-482 ; enfin quatre chapitres de la *Grammaire de l'assentiment*, pp. 498-668. Des notes précises dues à M. Nédoncelle viennent à point illustrer les passages obscurs. — Mais on sera surtout reconnaissant à cet auteur de sa magistrale introduction sur un sujet précisément fort obscur : Newman était-il philosophe ? Il ne cache pas les objections et avoue que le grand converti n'était pas un métaphysicien de race. Il lui reconnaît cependant de vraies qualités de penseur, et il le rattache au courant existentialiste avec toutes les nuances que suppose son génie propre. Il attribue à des raisons historiques spéciales ses attaques contre la raison. Il le juge disciple d'Aristote et supérieur aux Grecs par la primauté qu'il accorde à la conscience « morale » (p. 193). Il ajoute : « Le personnalisme moral et la théorie des idées sont les deux aspects essentiels de la pensée newmanienne » (p. 194). Il reste bien difficile de fixer Newman dans une école, d'autant que sa pensée est inachevée comme son œuvre, et inachevable, dit bien M. Nédoncelle. Ces remarques n'empêchaient pas d'introduire le grand converti dans la Bibliothèque philosophique et l'ouvrage donné rendra les plus grands services.

F. Cayré.

Ch. Pfleger, *Aux prises avec le Christ*, trad. par L. Brevet, Éd. Salvator, Mulhouse, 1949, 20 × 13, 274 pp.

M. Ch. Pfleger a voulu par le présent ouvrage renseigner le public catholique allemand sur la mentalité de penseurs contemporains en vue, qui ont vécu, au moins longtemps, en marge du christianisme, et ont été amenés à s'en rapprocher, en quelque façon. Il a choisi trois Français, un Anglais et trois Russes, avant tout préoccupé de connaître « le secret de leur vie », qui se fut révélé le « même » avec d'autres personnages. Il s'est donc arrêté à Péguy, « le bon pécheur », Bloy, « le Pèlerin de l'Absolu », Gide, « l'enfant prodigue », Chesterton, « l'aventurier de l'orthodoxie », Dostoïevski, « l'homme du souterrain », Soloviev, « le Prophète du théandrisme », et enfin Berdiaev, « le gnostique orthodoxe ». Le portrait qui en est tracé est pénétrant, véridique, optimiste, malgré tout ce qui semble plaider parfois contre la thèse, qui n'est paradoxale qu'en apparence. M. Pfleger ne décrit pas, dit-il lui-même, « la vie de chrétiens exemplaires, toute droite, paisible et apaisante, diligemment soucieuse d'éviter les problèmes tempestueux de l'existence, mais celle de pauvres humains en péril, parfois sans le soutien et la lumière de la pratique religieuse, et contraints, pour arriver au Christ, de se frayer leur propre chemin à travers les ruines spirituelles de la culture moderne. Ce sont des esprits hardis, originaux, parfois des héros et des génies qui, sur le champ de bataille de leurs idées et de leurs passions foisonnantes et parmi le tumulte des doctrines philosophiques de leur époque, ont littéralement lutté avec le Christ ».

L'auteur ramène les principes qui l'ont guidé en ses études à la connaissance du « Christ vivant » et les pages qu'il consacre à cet exposé sont profondes et suggestives. On pensera à un « existentialisme chrétien »,

mais la formule est imparfaite, tant l'auteur dépasse le pur existentialisme. L'idéal qu'il a en vue, c'est une très haute idée d'un Dieu soulevant, par le Christ, l'humanité au-dessus de ses préoccupations terrestres pour l'aider à tendre vers le seul bien qui peut lui assurer le bonheur. Excellent ouvrage, qu'il faut féliciter M. Brevet d'avoir traduit pour les Français, en l'illustrant même de sa main de dessins qui mettent en relief les traits essentiels d'un personnage.

F. Cayré.

N. Berdiaeff, *Au seuil de la nouvelle époque*, 158 p. Civilisation et Christianisme, Delachaux et Niestlé, 1947.

Les articles de ce volume forment un tout : ils sont tous consacrés à la crise actuelle du monde et au rôle important qu'y joue la Russie. L'auteur qui se réclame de l'existentialisme religieux et spiritualiste prend la défense de l'esprit contre la force, de l'homme contre le machinisme et la technique excessive, de la personne et de la communauté contre l'individualisme et la socialisation outrancière de notre époque. Il veut montrer comment l'affranchissement radical par rapport au passé est un non-sens, et une impossibilité non moins radicale de construire l'avenir. Rejetant l'existentialisme sartrien dont il analyse le « destin », Berdiaeff, qui refuse aussi les excès du national-socialisme, s'efforce de promouvoir un authentique « réveil spirituel » pour une révolution sociale effective et au service de l'homme, réveil spirituel qui, dit-il, n'est possible que par le christianisme (orthodoxe), seule source profonde d'une unité durable dans un monde de discorde.

De plus, l'auteur voudrait encore montrer comment, malgré le rejet théorique qu'il fait de la morale universelle, le marxisme est pétri de cette morale, et notamment, comment sa théorie économique « contient un fort élément moral et présuppose une évaluation morale », évaluation faite au nom d'une morale « valable pour tous », et donc universaliste.

Un autre thème longuement étudié est celui de la liberté. Berdiaeff analyse ses difficultés en Russie actuellement, difficultés qui, selon lui tiennent à cette période post-révolutionnaire nécessairement encore troublée et en recherche d'équilibre. Il revendique alors la liberté pour tous et sous toutes ses formes, car seule, elle permet l'acte créateur et la « fabrication des âmes ».

Inutile de dire que la Russie tient une très large place dans toutes ces analyses. La Russie, peuple jeune du point de vue politique, possède une tradition riche de culture et de christianisme, nous dit Berdiaeff, qui devrait lui permettre de triompher de sa grande tentation : l'impérialisme, et de soutenir ses efforts naissants pour un humanisme nouveau plus pur que l'humanisme vieillot de l'Occident. La « vocation » de la Russie consiste précisément à transmettre au monde son souffle chrétien et socialiste.

On ne trouvera pas ici une polémique ou une littérature politique, mais bien une contribution à la Philosophie de l'Histoire appliquée aux temps modernes et à l'essor soviétique.

L'excellente traduction de D. Olivier est accompagnée de notes explicatives pour les passages les plus difficiles qui requièrent parfois une sérieuse connaissance de la littérature russo-soviétique.

Au total, le point de vue de Berdiaeff sur un des grands « problèmes » posés au monde contemporain par l'Histoire : le communisme et, spécialement, le communisme soviétique, point de vue intéressant et bien placé, en harmonie avec ce que nous connaissons par ailleurs de N. Berdiaeff.

G. Le Mouël.

II. — ÉCRITURE SAINTE ET THÉOLOGIE

Dictionnaire de la Bible (Supplément), fasc. XXIII-XXV, Paris, Letouzey et Ané, 1949-1950, 28 × 20, 255 et 257 pp.

Le fascicule XXIII achève le tome IV du *Supplément*, avec onze articles répartis sur 261 colonnes. Y sont présentés trois livres de la Bible : *Epître de saint Jude*, par R. Leconte, *Le livre de Judith*, par A. Lefèvre et *Le livre des Juges*, par H. Cazelles ; cinq articles de théologie biblique : *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, par le P. Bonsirven ; *Jugement*, I. *Dans l'Ancien Testament*, par R. Pautrel ; II. *Dans le Nouveau Testament*, par D. Mollat ; *Justice et justification :* I. *L'Ancien Testament*, par A. Descamps ; II. *Le Nouveau Testament*, par A. Descamps et L. Cerfaux. Un article historique de J.-B. Colon : *Judéo-chrétiens* et un article biographique par N. Van Bohemen sur *Jülicher*.

Le fascicule XXIV renferme 28 articles, dont un bon nombre de notices biographiques : celles de Kalt, Kamphausen, Karge, Kaulen, Kautzch, Kennedy, Kennett, Kittel, Klostermann, Knabenbauer, Koenig, Kortleitner, Kosters, Kraetzschmar, Kuenen, Kugier, Ladeuze, Lagrange, Lamy, Landrieux, Langdon. — M. Gelin présente *Le livre des lamentations*. On ne peut passer sous silence les articles de Cerfaux : *Kyrios* et du P. Henry, S. J., sur la *Kénose*. Ce dernier s'étend sur 154 colonnes. Après l'exégèse de *Philip.* II, 6-11, le P. Henry en étudie les sources et les parallèles dans le Corpus paulinien, l'Hellénisme, divers auteurs païens, l'Iranisme, le Gnosticisme et l'Ancien Testament. Parcourant ensuite l'exégèse patristique, il conclut : « Pour toute l'antiquité chrétienne, la théorie kénotique était absolument impensable ». En dernière partie est retracée la théologie de la kénose dans ses théories les plus diverses, depuis l'arianisme et l'apollinarisme dont « une partie de leur succès est due à une explication que nous pouvons rapprocher de la théorie kénotique de l'unité psychologique du Christ », jusqu'à celle de Boulgakof. L'article s'achève par trois colonnes de bibliographie.

D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté. Paris, Letouzey et Ané, 1950, 228 pp.

Cet ouvrage est la reprise, avec quelques retouches et compléments, du commentaire du *Cantique des Cantiques* paru dans le t. VI de la *Sainte Bible* de Pirot-Clamer. Dans l'introduction, le P. Buzy étudie la canonicité de l'ouvrage, sa date (période post-exilienne, au VIe siècle), son auteur, la métrique, l'intégrité (neuf fragments sembleraient se détacher du fond authentique), la nature du Cantique. Là, diverses opinions ont été proposées : allégorie historique, drame, poèmes nuptiaux ; le P. Buzy opte

pour cette dernière, le Cantique serait un recueil de sept poèmes nuptiaux, soit trois dialogues et quatre monologues, reprenant un seul et même thème. Le thème unique se compose de deux éléments : la description admirative de l'un des conjoints et leur mutuelle possession. Ce sont des poèmes sacrés « qui nous décrivent, sous le voile métaphorique de l'union matrimoniale, les relations de Yahweh et de son peuple Israël ; des poèmes mystiques, puisqu'il s'agit d'une « exceptionnelle communication d'amour divin et un singulier retour de tendresse remontant de la créature à Dieu ». Tel est le sens littéral du Cantique. Faut-il en appeler à un sens typique ou spirituel pour légitimer les applications faites couramment à Jésus et à l'Église, à Jésus et à chaque âme des fidèles et surtout à Marie ? Nullement, toutes ces applications resteraient dans le domaine du sens littéral. On devine que des opinions différentes pourront s'opposer à telle ou telle affirmation de notre commentateur. Félicitons-le, quant à nous, pour le si riche, commentaire d'un traité dont l'*Année Théologique* a eu la primeur sous la forme remaniée par l'éminent exégète qu'est le T. R. P. Buzy, 1947, I, p. 1-17.

G. Folliet.

D. Van den Eynde, O. F. M., *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique* (1050-1240), Rome-Louvain, 1950, xv-195 p.

Les grandes controverses qui ont agité le monde médiéval jusqu'à la naissance de la haute scolastique ont porté sur des questions sacramentaires et plus spécialement eucharistiques. De la dispute entre Paschase Radbert et Ratramne, où de la houleuse querelle bérengarienne, la plus importante fut sans doute la lutte contre Bérenger, laquelle a, par son ampleur même, contribué à répandre plusieurs définitions augustiniennes des sacrements que Bérenger avait restaurées à la théologie. L'ouvrage du P. Van den Eynde est précisément une monographie consacrée aux vicissitudes par lesquelles ces définitions passèrent entre Bérenger lui-même et les débuts de la haute scolastique.

Comment ces définitions se répandirent, grâce surtout à l'influence de Lanfranc du Bec, du canoniste Yves de Chartres et d'Abélard, fait l'objet du chapitre I. Les recherches sur la notion de sacrement qui eurent lieu durant le XIIe siècle, aboutirent à une sorte de « système de définitions ». D'une part les définitions bérengariennes subirent des transformations de forme dont l'histoire exacte est assez difficile à retrouver, mais dans laquelle le rôle d'Abélard fut encore important. On s'attacha d'autre part à distinguer de la multitude des rites tant de l'Ancien que du Nouveau Testament ceux qui méritent d'être appelés sacrements au sens strict. Ce fut l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor, de l'auteur de la *Summa Sententiarum*, quoiqu'en dépendance d'Hugues, et surtout de Pierre Lombard, dont le principal mérite est d'avoir inclus dans la notion de sacrement la note d'efficacité et d'avoir appliqué sa définition exclusivement aux sacrements du Nouveau Testament (ch. II). De 1160 à environ 1220, on assiste à un chassé-croisé de divers courants. Les uns se contentent de reprendre les formules en cours au début de l'époque : à quelques exceptions près, tant les plus anciennes que les plus récentes se rencontrent. D'autres,

assez peu nombreux, précisent le sens de certaines définitions ; de là provient le fameux axiome : *sacramentum id efficit quod figurat.* D'autres enfin se lancent dans un travail de critique des définitions, en particulier par confrontation avec l'un ou l'autre des sacrements chrétiens (ch. III). Immédiatement avant la haute scolastique, de 1220 à 1240, alors que les formules classiques sont maintenues, la définition du Lombard : « *sacramentum dicitur... invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat* », fait l'objet d'une critique serrée. Refusée par Guillaume d'Auxerre comme définition stricte, elle est admise en ce sens par la plupart des auteurs, tandis qu'Herbert d'Auxerre fait cavalier seul en ramenant purement et simplement la formule du Lombard à la définition bérengarienne : « *invisibilis gratiae visibilis forma* » qu'il applique, quant à lui, aux sacrements au sens strict. Finalement, on enregistre deux essais de classification des définitions, celui d'Hugues de Saint-Cher, partant de la définition de Simon de Tournai : « *sacrum signum rei sacrae* », et celle d'Alexandre de Halès, centrée sur la formule lombardienne (ch. IV).

Pour le médiéviste, le plus important de l'ouvrage est sans doute la série de textes, pour la plupart inédits, sur la question « *quid sit sacramentum* » qui figurent en appendice, et dont les plus remarquables sont, outre un passage, déjà connu, de la *Summa aurea*, des questions d'Hugues de Saint-Cher, du Commentaire des Sentences d'Alexandre de Halès et de la Somme de Roland de Crémone. (Signalons ici une référence fautive : p. 152 : Todi Bibl. comm. 121, f. 145 va-145 ra *(sic)*, une correction qui semble malheureuse : p. 145, l. 8, par référence aux autres textes de l'appendice, la formule « *sacramentis Veteris Legis quæ justificabant quantum ad oblationem* » paraît juste et il n'y a pas à remplacer *oblationem* par *oblatum ;* enfin une erreur de date : p. 171 : 1120 doit remplacer 1020).

L'écueil d'une monographie de ce genre est évidemment que, s'attachant avant tout à des formules, elle risque de ne pas éclairer les doctrines d'assez haut. Or il nous semble que sur un point au moins nous ne suivrions pas les jugements portés. Le P. Van den Eynde trouve « déconcertante » (p. 24) la conception du sacrement comme *sacrum signatum* de Maître Simon et de l'auteur du *Tractatus Matritensis*, et il l'explique comme une extension aux sacrements en général de la « thèse bizarre (antibérengarienne) du *corpus Christi signum* ou *forma sui ipsius* » (p. 25). Le renversement de la formule acceptée, *sacrum signum*, en *sacrum signatum*, effectuée vraisemblablement par la source commune inconnue du *Tractatus Magistri Simonis* et du *Tractatus Matritensis*, peut être frappant ; mais la conception théologique du *sacrum signatum*, surtout quand, avec Maître Simon, elle n'exclut pas la note *signum* (cf. p. 26 n. 1.), n'est-elle pas un reste de la notion patristique du symbole, conçu comme porteur de la réalité qu'il signifie, et, inversement, n'est-elle pas un prélude à la restauration d'une donnée analogue avec la trilogie « *sacramentum, sacramentum et res, res* » ?

G. Tavard.

Chanoine L. Mahieu, *Jansénisme et Antijansénisme dans les diocèses de Boulogne et de Tournai* (spécialement dans la région lilloise). Mémoires et Travaux des Fac. Cat. de Lille. In-8° de 122 pages. Lille, Facultés Catholiques, Echomat, 60, boulevard Vauban, 1948.

On connaît assez bien l'histoire générale du jansénisme, c'est-à-dire les grands actes pontificaux qui l'ont condamné et les précipales décisions des autorités françaises, épiscopales ou royale, qui ont appuyé ces condamnations romaines. Mais il est intéressant aussi d'entrer dans le détail et de rechercher, par exemple, comment l'erreur s'était propagée dans les divers diocèses de France, dans quelle mesure elle y avait pénétré, par quels moyens et avec quel succès elle y fut combattue.

Cette histoire comporte un grand nombre de monographies qui longtemps ont fait défaut. Depuis quelques années, plusieurs ont été publiées, dues notamment à M. Sol et à Mgr Vidal pour les diocèses de Cahors et de Pamiers. On peut y joindre celles de M. le chanoine Mahieu pour les diocèses du nord de la France. Il a étudié, il y a quatre ans, les anciens diocèses d'Arras et de Cambrai. L'ouvrage qu'il vient de publier concerne les anciens diocèses de Boulogne et de Tournai : ce dernier comprenait alors presque tout l'arrondissement actuel de Lille.

Dans les deux diocèses, le jansénisme fut propagé par des évêques ; à Tournai, par M. de Choiseul, à Boulogne, par M. de Langle, l'un des quatre évêques qui en appelèrent de la bulle *Unigenitus*. Tous deux agirent sur leur diocèse par leur Séminaire et par le clergé. Mais la population, à part de rares noyaux, suivit très peu les curés rigoristes ; souvent, au contraire, elle exerça contre eux des actes de violence afin de les éloigner : procédé qui se joignit soit aux condamnations des évêques antijansénistes, soit aux lettres de cachet dont l'autorité royale fut quelque temps assez prodigue contre les récalcitrants. L'évêque de Boulogne fut, un jour, pris à partie lui-même non loin d'Aire-sur-la-Lys et n'échappa à la lapidation que par la fuite. On trouvera dans la monographie de M. Mahieu beaucoup de détails instructifs et pittoresques à la fois. On remarquera par exemple comment le rigorisme sévissait dans cette paroisse des environs de Lille en plein XVIIe siècle, contrairement à une opinion de M.-H. Brémond, selon qui l'application morale du jansénisme daterait seulement d'après la bulle *Unigenitus*. Ce travail est aussi une contribution importante à l'étude des refus de sacrements : il est intéressant de voir de quelles façons diverses, selon les époques et les circonstances, on résolut cette question à Boulogne et à Lille, ainsi que la question connexe des funérailles plus ou moins religieuses à donner aux réfractaires.

G. BARDY.

Gustave AULEN : *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption.* Aubier, coll. « Les Religions », traduit du suédois par G. Hoffmann-Sigel, 1949, 221 p.

L'auteur de cet ouvrage, un théologien luthérien, cherche à retracer dans ses grandes lignes l'histoire de la notion de rédemption. Il est intéressant de remarquer qu'il part non de l'Écriture, mais de saint Irénée, pris comme témoin de la tradition patristique (ch. II). De là il remonte, à travers la patristique en général (ch. III), vers l'Écriture et plus spécialement vers les écrits pauliniens (ch. IV) ; il descend ensuite, à travers la théologie médiévale et en particulier celle de saint Anselme (ch. V), vers Luther (ch. VI), d'où il ne reste qu'à passer en revue les avatars subis après Luther par les diverses conceptions rencontrées (ch. VII). Le ch. I

sert d'introduction et le chapitre VIII reprend tout le sujet d'une façon synthétique.

En gros, l'auteur distingue trois thèmes dans lesquels s'est exprimée la notion de rédemption. Le plus important est le thème dit « classique », celui des Pères, de l'Écriture et de Luther : sans expliquer rationnellement le processus de la rédemption, il exploite un motif littéraire et théologique de lutte et de victoire, lutte entre Dieu et les puissances du mal que sont le péché, la mort et le démon, victoire de Dieu en et par Christ. Vient ensuite la théorie dite « latine », qui s'attache à définir le statut rationnel de la rédemption comme une sorte de marché dans lequel la justice divine, satisfaite de la réparation pour le péché offerte par l'humanité de Jésus, permet enfin à l'amour divin de se donner libre cours ; cette théorie, qui s'origine dans la patristique latine, culmine au Moyen âge pour être reprise par le protestantisme post-luthérien. Finalement, une conception dite « subjective » tend à éliminer la valeur objective de la rédemption, qui devient, avec Schleiermacher et Ritschl, un sentiment de bonheur suivant une plus parfaite connaissance de Dieu, ou une affirmation de soi contre les puissances de la nature.

Laissant de côté cette troisième sorte de théologie, qui peut à peine être appelée chrétienne, il faut remarquer que l'auteur s'efforce réellement d'être objectif ; et, bien que ses préférences aillent au type « classique » de rédemption, surtout vu sous la forme luthérienne, il introduit assez de nuances dans son compte-rendu de la notion dite « latine ». Cependant, voulant marquer des types, il les a opposés plus que de justice. Car la théologie de la rédemption qui est spécifiquement latine, celle du grand siècle scolastique, est la synthèse de deux tendances. Le Verbe incarné étant Dieu et homme, il est loisible d'insister sur la part du Verbe dans l'œuvre de la rédemption, ou sur la fonction de l'humanité du Christ. Mais l'humanité du Christ étant l'instrument conjoint de la divinité, tout ce qu'elle accomplit est inséparablement l'œuvre de Dieu, non seulement de par la communication des idiomes, mais, au moins pour ce qui est de la rédemption, en vertu d'une intention divine formelle sur le sens de l'incarnation. Ainsi saint Thomas, qui centre l'exposé de la Somme sur la notion de satisfaction, le maintient pourtant dans la perspective dite « classique » : « Rédemptio immediate pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum » (3 a, p. XLVIII, a. 5, ad 1.). Et l'effet de la rédemption, avant d'être une libération de la peine due au péché (*id.*, p. XLIX, a. 3), est une délivrance du péché (*id.*, a. 1.) et de la puissance du démon (*id.*, q. 2).

Au contraire de la théologie scolastique, qui a tenu compte de toute la richesse divine et humaine du Christ, Luther, bien qu'il soit sans doute « une figure gigantesque d'une taille inégalable dans l'histoire de la pensée chrétienne » (p. 174), a outré l'aspect dualiste du thème « classique » de rédemption jusqu'à transposer à l'intérieur de la vie divine la lutte cosmique entre le bien et le mal, entre Dieu et le démon. Il n'y a certes pas à lui faire gloire de concevoir la colère de Dieu « comme un élément séparé de l'amour divin » (p. 160), ni de nous mettre en présence « d'une situation tendue, une lutte entre la malédiction divine, la colère, et la bénédiction divine, l'amour » (*id.*). Devant la révélation du Dieu amour, de telles expressions sont des non-sens.

G. TAVARD.

III. — HISTOIRE

Jean Leflon, *La crise révolutionnaire* (1789-1846) (*Histoire de l'Eglise*, depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction d'A. Fliche et V. Martin, t. XX), Paris, Bloud et Gay, 1949, 25 × 16, 524 pp.

La période de l'histoire qui va de 1789 à 1848 est faite de crises révolutionnaires. Par leur caractère idéologique, ces crises bouleversent l'organisation politique, sociale et religieuse de l'Europe et se répandent dans de lointains continents. L'Église catholique, cette institution centrale de la civilisation chrétienne, n'y échappe pas : elle passe par une crise intérieure et extérieure. A l'étude de cette crise est consacré ce XXe volume de l'Histoire de l'Église de Fliche et Martin. Il est entièrement de la main de M. Leflon, professeur à l'Institut catholique de Paris. Auteur d'une biographie de M. Emery et de Bernier, et de diverses autres études sur l'époque, M. Leflon est un spécialiste de l'histoire politique et religieuse de la Révolution et de l'Empire : il en connaît les événements dans le détail, leur enchaînement, leurs causes dans la complexité des situations et l'énigme des personnalités, ainsi que leurs effets dans le futur prochain et éloigné ; il apprécie avec objectivité les responsabilités communes et individuelles et sait opportunément suspendre son jugement devant les problèmes que l'état des recherches ne permet pas encore d'éclairer suffisamment. En outre, il a le don, si précieux pour un historien, de raconter les événements d'une manière précise et agréable à la fois, qui ne fatigue pas, et lui fait pardonner un léger abus de citations, pittoresques, il est vrai, mais inutiles. Cependant, si d'une part la spécialité de l'A. garantit la valeur de ce volume, elle en explique d'autre part quelques faiblesses non négligeables. En effet, les 3 livres, dans lesquels la matière est divisée, sont d'inégale valeur. Le Ier livre est consacré à l'Église et la Révolution (pp. 17-161), le IIe au Pontificat de Pie VII (1800-1823) (pp. 161-379), le IIIe à La crise libérale (pp. 379-526). L'historiographe remarquera de prime abord un contraste frappant entre la conception du Ier et celle du IIe livre. Dans le premier, Eglise et Révolution sont traitées comme des masses anonymes où quelques rares personnalités émergent à peine ; dans le deuxième, ce sont les personnalités qui occupent l'avant-scène : Pie VII et Napoléon, entourés de leurs principaux collaborateurs. Plutôt qu'inspirée par telle école de philosophie de l'histoire (Carlyle, etc...), cette conception est ancrée dans la nature des événements décrits. Elle a permis à l'A., spécialement dans le premier livre, de ne pas s'étendre sur de nombreux détails qui ne sont pas en rapport direct avec l'histoire de l'Église ; elle risque cependant de créer dans l'esprit du lecteur, sinon une fausse, du moins une imparfaite image de la réalité.

A part le premier paragraphe du premier et le dernier du dernier chapitre (en tout 44 p.), le livre Ier entier est consacré à la France. Il est vrai, « partie de la France pour devenir universelle, la crise révolutionnaire ne peut se comprendre ni s'expliquer que par ses origines et son caractère national (p. 20) ». Il était bon d'y insister. L'auteur connaissant à fond le phénomène révolutionnaire, a réussi à en détacher l'aspect

religieux sans fausser la réalité de l'ensemble. L'histoire religieuse de la Révolution — fin de l'Église d'Ancien Régime, Église constitutionnelle, Terreur, Déchristianisation, etc., — s'éclaire à la mentalité générale qui l'inspire. Celle-ci n'est pas indifférente à toute religion. Le laïcisme, tel qu'il se manifestera un siècle plus tard dans la séparation de l'Église et de l'État, n'est le fait que de quelques esprits avancés dans les deux camps. « Héritière, comme la Constituante, d'une tradition séculaire (Gallicanisme), l'Assemblée législative ne conçoit pas que la Religion se sépare de l'État... Au contraire, au lieu de détacher de tout culte religieux ce qui relève de l'ordre civil et politique, on les unit plus étroitement encore (p. 93) », voulant faire de la religion une fonction nationale. Même la Convention, frappant à la fois l'Église constitutionnelle et l'Église d'Ancien Régime, pour aboutir à une déchristianisation, ne vise pas une a-religion (p. 86). Le Directoire seul instaura provisoirement un régime de neutralité. La remarque est très juste. Il n'en est pas moins vrai que l'A. s'en tient aux aspects juridiques des rapports de l'Église avec la Révolution et qu'il ne nous dit quelle fut la vie intérieure du catholicisme en France pendant cette tourmente qu'à l'occasion des résistances. Des répercussions de cette révolution dans les chrétientés non françaises, nous n'apprenons rien dans ce premier livre. Aussi, le jugement pessimiste sur la situation de l'Église en général à la mort de Pie VI — encore qu'elle ne fût pas unique dans l'histoire — ne peut se justifier que du point de vue trop restreint où l'A. s'est placé.

Le livre II porte comme titre : Le Pontificat de Pie VII. Cinq des neuf chapitres qui le composent sont consacrés aux rapports de l'Église avec l'Empire, ou, pour être plus précis, de Pie VII avec Napoléon. Il est indéniable que ces rapports absorbaient, hélas ! la meilleure part de l'activité du Pontife et que, du fait des conquêtes impériales, la sphère de leur influence dépassait nettement la France. Mais ici encore, c'est l'aspect juridique et politique qui intéresse principalement l'A. De même, on peut se demander si les chapitres sur la Restauration de l'État pontifical (vi) et Sa réorganisation (vii) ne relèvent pas davantage de l'histoire diplomatique que de l'histoire de l'Église proprement dite. Les chapitres viii sur La restauration des églises et ix sur La vie intérieure de l'Église de 1800 a 1833 n'équilibrent pas cette disproportion. L'Église de France emporte encore ici la part du lion. Et ce qui est pire, les quelques pages consacrées aux Eglises des autres pays sont rapides et superficielles tant par l'absence d'information complète de première main que par le manque de maîtrise suffisante sur la matière.

Le double défaut est particulièrement sensible dans le IIIe livre, consacré à La crise libérale, Restauration et révolution, que nous n'hésitons pas à qualifier comme la partie la plus faible, voire manquée, de ce volume. L'auteur est à son aise quand il s'agit de narrer la promotion de chaque nouveau pontife, son gouvernement des États pontificaux, ses relations avec la France. Mais quand il est amené à envisager les rapports des papes avec les autres pays, la vie spirituelle de l'Église, son mouvement intellectuel et missionnaire, il reste dans les généralités ou ne réussit pas à se dégager des points de vue partiels de ses

quelques informateurs. Il faut dire que la tâche était difficile. Il est impossible de construire une synthèse suffisamment nuancée de cette réalité complexe qu'est la vie intérieure de l'Église universelle si l'on ne dispose pas d'une information solide et universelle que seules les monographies sont capables de fournir. Or, celles-ci sont souvent inabordables, leur existence fût-elle connue, à cause de la langue dans laquelle elles sont écrites. L'*Année Théologique* n'étant pas une revue d'histoire, n'est pas le lieu pour appuyer ce reproche de preuves de détail. La répartition de la matière dans ce volume et l'accent posé sur tel aspect plutôt que sur tel autre, donne à supposer que l'A. lui-même a pressenti cette faiblesse de son travail, et il était peut-être le premier à éprouver ce sentiment complexe de grande satisfaction et de pénible déception que ce volume XXe de l'Histoire de l'Église laisse à ses lecteurs.

A. C. d. V.

L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, coll. « Figures monastiques », éditions de Fontenelle, abbaye Saint-Wandrille, 1950, 23 × 14, xiii-240 pp.

Dans sa vie de saint Antoine, le R. P. Bouyer présente *un essai sur la spiritualité du monachisme primitif*. La modestie du titre trahit chez l'auteur la conscience de la difficulté de l'entreprise. La *Vita Antonii* par saint Athanase, en effet, et plus en général le monachisme primitif, dont elle est le témoin, posent de nombreux et difficiles problèmes. Le premier, fondement d'une interprétation correcte, est celui de la critique textuelle. L'auteur l'a résolu pour lui-même d'après les travaux de G. Garitte, mais il en dispense sagement le lecteur. Reste l'origine historique et idéologique du monachisme, l'authenticité et l'historicité de la *Vita*, l'interprétation de l'ascétisme des premiers moines et leurs luttes contre les démons. On sait quel étalage pédant d'érudition certains auteurs ont mis en œuvre pour apporter des solutions les plus invraisemblables et avec quelle ironie dédaigneuse ils ont notamment traité la rivalité ascétique des moines et relégué les diableries dans le domaine du mythe. Le P. Bouyer s'approche de son sujet avec un religieux respect qui trouve son pendant, au point de vue scientifique, dans l'emploi de la méthode de la *Formgeschichte* bien comprise. Cette méthode s'efforce d'obtenir une traduction authentique et, autant qu'il se peut, intégrale, du dessein propre de l'auteur et de son écrit (p. 29). Pour résoudre le problème historique de la *Vita* (c. ii), il importe avant tout d'en définir le genre littéraire. Pour ce faire, le P. Bouyer exploite heureusement le prologue, où le genre littéraire est impliqué de façon assez claire (c. iii). La *Vita* a un but didactique, mais fonde son enseignement sur la description de faits historiques ; elle donne un programme d'ascèse illustré par une vie, et Athanase — c'est bien lui l'auteur de la biographie d'Antoine — a la conscience tranquille qui ne craint pas la contradiction des témoins contemporains, de ne pas créer cette vie, mais de l'enregistrer. Il est à noter, pour la bonne intelligence de la suite, que l'idéal d'ascèse, impliqué dans ce programme, n'est pas un idéal statique, mais foncièrement dynamique : le déroulement de la *Vita* correspond à ce dynamisme où la vie cénobitique et l'anachorèse n'apparaissent pas comme des formes parallèles mais comme des stades successifs (c. iii). Ce point établi, le P. Bouyer suit la *Vita* pas à pas (c. iv-fin.),

s'efforçant, fidèle à sa méthode, de « la comprendre du dedans avec une sympathie nourrie à toutes les sources doctrinales de son auteur et de ses lecteurs, familiarisée autant que faire se peut avec toutes les données de leur vision des choses et finalement éclairée par les ressources démultipliées que nous offre la psychologie analytique (p. 30) ». Ce vaste dessein, avouons-le, seul un esprit de la force et de la culture dont le P. Bouyer a par ailleurs donné de multiples preuves, peut le concevoir et le mener à bien.

Pour souligner la richesse de son essai, relevons quelques conclusions particulièrement importantes.

Dans le premier chapitre, l'auteur expose « comment Antoine, ou si l'on préfère, la vie d'Antoine, ne constitue certainement pas un premier point de départ, dans l'histoire du monachisme. Celui-ci a des antécédents chrétiens historiques qui forment une chaîne à peu près continue jusqu'aux commencements de l'Église.

Il est d'inspiration évangélique. Ce point est particulièrement mis en lumière au chapitre IV, traitant de la conversion monastique d'Antoine. La fuite devant la persécution, qui a pu déterminer l'anachorèse avant saint Antoine (p. 7), ne peut être pour lui un facteur déterminant : le grand mouvement déclenché par Antoine est postérieur aux grandes persécutions et a plutôt le caractère d'une fuite devant un christianisme installé dans le monde sans pour autant prendre l'aspect d'un mouvement dissident. Le P. Bouyer, pour des raisons dûment établies, rejette, dans la vocation d'Antoine, toute influence idéologique du judaïsme ou du paganisme contemporains pour ne retenir que l'inspiration évangélique qui pousse au renoncement pour se libérer et à la libération pour s'unir au Christ.

Cette constatation éclaire d'un jour nouveau la rivalité ascétique des moines où certains ont voulu voir une « compétition sportive » passablement ridicule. L'ascèse d'Antoine est inspirée par la mystique du Christ et y prépare : mystique en tout point différente de la mystique plotinienne d'un Dieu immanent atteint par la contemplation intellectuelle. Elle n'est pas foncièrement solitaire et asociale, mais comporte comme une partie intégrante l'amour du prochain, si bien que l'âme des vertus monastiques est l'amour envers le Christ et l'amour fraternel (66). La rivalité ascétique des moines est une émulation joyeuse sans aucune animosité : elle s'explique par le caractère entier d'un renoncement, qui, inspiré de l'Évangile, ne connaît jamais de terme, ni d'installation, après l'effort, dans un état paisible qui n'aurait plus qu'à se maintenir (p. 59).

C'est ici qu'intervient le diable : son apparition marque une nouvelle phase de progrès ascétique : l'anachorèse. Le ch. VI consacré aux commencements de la lutte contre le démon est peut-être à la fois le plus original et le plus profond du livre ; uni à l'étude sur *la cosmologie et démonologie dans le christianisme antique*, donnée en appendice (181-219), il permet de mieux comprendre la sotériologie chrétienne primitive et particulièrement le sens de la lutte contre les démons dans la vie des anachorètes. C'est la prolongation de la lutte du Christ contre Satan, inaugurée dans l'Évangile. Aussi la victoire du moine est la victoire du Christ. C'est à bon droit que le P. Bouyer voit dans « ces histoires du diable » une trans-

position pittoresque au plan du mythe de toute une théologie (73). Cette imagerie traditionnelle cache en plus un réalisme psychologique retrouvable chez les auteurs mystiques modernes et que la psychologie analytique ne contredit pas. (Cf. pp. 68, 81.)

A maintes reprises le P. Bouyer revient sur l'affirmation du sens eschatologique de la spiritualité du monachisme primitif (pp. 96, 126-130). Ce caractère est essentiel au christianisme bien compris : le moine en a pris une conscience extra-lucide ; l'autre monde, qui sera le monde de l'éternel, est toujours proche, toujours immédiat : il nous éternisera dans l'état intérieur où il nous surprend : d'où la tension de l'effort ascétique sans relâche.

On s'est demandé parfois quel est le rôle de la grâce dans l'ascèse des moines ? Le P. Bouyer ne donne pas une réponse expresse à cette question formulée souvent dans des termes trahissant des préoccupations postérieures au pélagianisme. Le lecteur qui parcourt la *Vita Antonii* avec le P. Bouyer dans l'esprit de la *Formgeschichte* verra s'évanouir la question au fur et à mesure de son avance dans la richesse de la mentalité chrétienne du monachisme primitif.

Le livre du P. Bouyer est un livre érudit, mais d'une érudition qui ne gêne en rien le fruit d'édification que l'auteur se proposait d'offrir aux âmes chrétiennes de notre temps, en leur exposant le témoignage spirituel du Père des moines.

A. C. de V.

ARNAULD (Mère Angélique), *Relation écrite sur Port-Royal*, Introduct. et notes par L. COGNET, « Les Cahiers verts » II, Paris, Grasset, 1949, 19 × 12, 205 pp.

C'est une manière d'autobiographie que cette Relation écrite par la Mère Angélique Arnauld sur Port-Royal. Elle constitue un document de valeur, non tant par les faits racontés, connus par ailleurs, que par les jugements exprimés sur les hommes et les choses. La relation est sans prétention littéraire, mais d'un style direct, un peu gauche et savoureusement archaïque, tout près du langage parlé. Autant sinon mieux que dans sa volumineuse correspondance, parce qu'avec un abandon plus total, Mère Angélique y découvre son âme austère et intransigeante, tendue vers une perfection sans compromis, à la recherche de la présence de Dieu caché dans les êtres et les événements. La relation s'arrête malheureusement en 1638 au moment de l'emprisonnement de l'abbé de Saint-Cyran.

L'Édition que M. L. Cognet nous présente est particulièrement soignée. Le texte a été établi sur une copie du XVIIIe siècle de la collection Thémericourt, faite sur l'original actuellement perdu ; il reproduit fidèlement le texte même de la Mère Angélique. Deux séries de notes l'éclairent : une première série de la main de la Mère Angélique de Saint Jean, inscrite sur l'original même, semble-t-il, une autre de M. Cognet, élucidant brièvement pour le lecteur moderne les points obscurs, les noms des personnages et les dates, pour autant que faire se peut.

A. C. D. V.

Anselme DIMIER, *Amédée de Lausanne*, coll. « Figures monastiques », éd. de Fontenelle, abbaye Saint-Wandrille, 1949, 23 × 14, XLIV 490 p.

Dom Anselme Dimier, moine de Tamié, bien connu pour ses travaux sur l'Ordre de Cîteaux, vient de consacrer une étude détaillée et approfondie à la vie et aux œuvres du Bienheureux Amédée de Lausanne (1110-1159). Issu de l'illustre famille des Clermont, ce moine, disciple de saint Bernard, abbé d'Hautecombe (1139-1145), puis évêque de Lausanne (1145-1159), eut, par la prudence et la fermeté de son administration, par son amour de la paix qui fit de lui l'arbitre-né de tous les conflits, et non moins par la sainteté de sa vie, une profonde influence sur la vie religieuse et politique de son temps. Il fut en plus un apôtre zélé de la dévotion à la Sainte Vierge. Outre la biographie du Bienheureux, ce volume donne en appendice, à part les homélies éditées dans *Migne*, P. L. CLXXXVIII, (1276-1346), et classées par ordre chronologique, tous les écrits et documents provenant d'Amédée ou portant sur lui. Une table des noms de personnes et des lieux et une table complète des matières facilitera, selon le désir de l'auteur, « la tâche de l'historien qui voudra entreprendre de pousser plus à fond — mais est-ce possible ? — l'étude sur Amédée de Lausanne ».

A. C. d. V.

Guy DE VALOUS, *Jean de Bourbon*, coll. « Figures monastiques », éd. de Fontenelle, abbaye Saint-Wandrille, 1949, 23×14, XV-165 pp.

M. Guy de Valous s'est fait depuis longtemps spécialiste de l'histoire clunisienne. Entre ses grandes études parues : *Le Domaine de l'abbaye de Cluny aux* Xe *et* XIe *siècles* (1923), et sur *Le monachisme clunisien des origines aux* XVe *siècle* (1935), ou à paraître : *Histoire de l'abbaye et de l'Ordre de Cluny* et *Chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny des origines à* 1623, il nous donne une monographie sur *Jean de Bourbon*, évêque du Puy, Lieutenant-général du Languedoc et du Forez, abbé de Cluny, serviteur et adversaire de Louis XI (1413-1485). L'étude est divisée en deux parties : La carrière politique (1-69) ; L'abbé de Cluny (61-161). La seconde partie intéresse spécialement l'histoire du monachisme. Elle expose la situation de l'Ordre de Cluny à l'avènement de Jean de Bourbon, son essai de réforme, son administration des biens de l'Ordre et enfin, son échec final sous l'effet des guerres. Comme chef de l'Ordre, Jean de Bourbon « représente le type caractéristique d'Abbé-Grand Seigneur en même temps que saint prêtre et supérieur avisé dont on a peut-être trop légèrement méconnu la survivance au XVe siècle ». Dans le rôle politique qu'il a joué, Jean de Bourbon représente bien la tradition de sa race : fidélité aux intérêts de son lignage, prudence dans son attitude à l'égard de la royauté, l'une et l'autre tenues en équilibre par une merveilleuse souplesse d'adaptation aux circonstances.

Son rôle de Mécène ne fut pas exceptionnel en ce temps de pré-Renaissance, mais digne des traditions de sa famille et de son Ordre.

L'auteur a horreur des affirmations générales : informé du détail des faits aussi bien que des grands courants d'idées et de tendances du siècle, il donne ses jugements sur les hommes et les choses avec ce souci des nuances auquel se reconnaît le véritable historien.

A. C. d. V.

Marcel Aubert, *Suger*, coll. « Figures monastiques », éd. de Fontenelle, abbaye Saint-Wandrille, 1950, 23×14, xvi-190 pp.

La meilleure étude sur Suger, ce « Père de la Patrie » française, était jusqu'ici la thèse allemande d'*Otto Cartellieri*, Berlin, 1898. M. Aubert a le mérite de réparer cette négligence de l'historiographie française en publiant une biographie de Suger, dont son érudition, attestée par de nombreux travaux sur le moyen-âge, garantit les qualités. Il envisage Suger dans sa triple activité de moine, d'homme politique et de constructeur d'églises. Ce moine, contemporain de saint Bernard et de Pierre le Vénérable, s'y révèle avant tout comme un organisateur et un administrateur des choses terrestres, doué d'un sens de la mesure qui ne se dément jamais, même dans les choses spirituelles. Conseiller de deux rois de France et Régent du royaume pendant l'absence de Louis VII, parti en croisade, il mène une politique réaliste, combattant le particularisme des barons, et préparant par le renforcement du pouvoir royal la future grandeur de la nation. Tout en soutenant le Pape contre l'Empire, il refuse de suivre saint Bernard dans son désir de soumettre le royaume à l'Église, convaincu plus par pressentiment que par théorie, que le salut de l'un et de l'autre est dans l'accord et la distinction des deux pouvoirs. Dans la construction de l'église abbatiale de Saint-Denis il se sert hardiment de la technique ogivale. Il remplit les grandes baies de lumière, ainsi obtenues, par de splendides verrières. Les motifs historiés choisis pour les sculptures de la façade, pour les vitraux et pour les pièces d'orfèvrerie, révèlent son amour du symbolisme et de la concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament, que les artistes du moyen-âge exploiteront à fond pour faire de la cathédrale la Bible du peuple.

Suger avait conscience de sa valeur : son souci de conserver, soit dans ses écrits, soit dans l'inscription de son nom sur les monuments, le souvenir de ses faits et gestes, l'apparente aux futurs humanistes avec qui il a par ailleurs plus d'un trait commun.

Le livre de M. Aubert est un monument d'érudition. Nous regrettons que l'auteur n'ait pas établi la valeur de témoignage de la *Vie de Suger* par le fr. Guillaume, d'autant plus qu'il s'en inspire abondamment. Le passage sur Suger théologien mystique ne satisfait pas : il est susceptible de créer des confusions. L'amour du symbolisme n'est pas le fondement de la mystique ; celle-ci est le fruit de la grâce dans l'âme. L'opposition si souvent indiquée par l'auteur entre Suger et saint Bernard, developpée quelque peu, aurait pu conduire à des conclusions plus justes. La répartition de la matière en trois activités parallèles entraîne nécessairement quelques répétitions : multipliées à l'excès elles fatiguent.

A. C. d. V.

Sister Mary T. Ball, *Nature and the vocabulary of Nature in the works of saint Cyprien* (Patristic studies, 75), in-8°, xx-303 p., Washington, The catholic University, 1946.

Ce nouveau volume de la collection *Patristic studies* illustre à merveille la méthode suivie par la plupart des collaborateurs de cette collection et son caractère artificiel. Parmi les Pères, saint Cyprien est assurément l'un de ceux qui seront les moins intéressés au monde extérieur. C'est

un citadin et c'est un administrateur. Il n'a jamais eu pour la nature l'admiration émue de saint Augustin par exemple. Cependant, il a paru intéressant à Sœur M. T. Ball de vérifier le fait. Alors elle s'est patiemment mise à compter : combien de fois saint Cyprien a-t-il parlé du ciel, de la terre, des fleuves, des montagnes ? Quels sont les noms des couleurs qu'il a employées ? etc. Avec cela, on peut faire une thèse qui n'est ni meilleure, ni pire qu'une autre. Assurément, le travail de l'auteur nous fait mieux connaître certains aspects du style de saint Cyprien et rien de ce qui touche le grand évêque de Carthage ne nous est indifférent. Remercions-la donc de ce qu'elle a fait, même si ses recherches n'étaient pas de première utilité.

G. Bardy.

Anselm G. Biggs, *Diego Gelmirez first archbishop of Compostela* (Studies in medieval history, 12) ; in-8° de xl-298 p. ; Washington, The catholic University, 1949.

On s'intéresse beaucoup, à l'Université catholique de Washington, à l'Espagne chrétienne. Après des études sur Branlio de Saragosse, sur saint Isidore de Séville, sur saint Ildefonse de Tolède, sur Paul Albar de Cordoue, sur saint Fructueux de Braga, sur les Pères d'Erveresta, sur Valère de Rienzo, voici un gros volume sur Diego Gelmirez, qui fut évêque de Compostelle en 1101, archevêque en 1120 et mourut en août 1139 ou en janvier 1140. Peu connu en dehors de ce monde des spécialistes, Diego Gelmirez n'en est pas moins un des représentants les plus typiques de l'épiscopat espagnol au début du xiie siècle. « Rude féodal, curieuse figure de bâtisseur et guerrier », il est le véritable maître de la Galice, où il lutte contre les musulmans et contre les bourgeois de Compostelle, où il domine le roi qu'il a fait couronner. Il est aussi l'animateur du pèlerinage de saint Jacques et sa vie entière se passe en des entreprises hasardées. On comprend que le récit de cette vie ait tenté un historien. La compétence me manque pour apprécier en détail l'œuvre de dom Anselme Biggs. Je crois pouvoir dire que ce livre intéressera fort les médiévistes.

G. Bardy.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, sous la direction d'A. De Meyer et d'Et. Van Cauwenbergh. Fasc. LXVI, Cashel-Catulensis, Paris, Letouzey et Ané, 1949.

Ce fascicule achève le tome X^e et amorce le tome XIe. Parmi les nombreux articles d'importance très diverse il convient de signaler les études que Dom Cappuyns consacre à *Cassien* (col. 1319-1348) et à *Cassiodore* (col. 1349-1408). Elles ne font pas double emploi avec les articles de Godet dans le D.T.C. nettement insuffisants, ni avec ceux de M. Olphe-Gaillard dans le D.A.M. qui se place à un autre point de vue. Dom Cappuyns, dans le débat au sujet de la patrie de Cassien, se prononce pour la Provence, pour des raisons empruntées aux déclarations mêmes de l'intéressé. Il amorce aussi une étude des citations non explicites, pratiquement négligées par les autres. Il fait des suggestions intéressantes sur la valeur de la tradition orale chez Cassien, qui n'est pas sans rapport avec la mission spéciale dont il se croit investi pour le Monachisme occi-

dental, ni avec son offensive sournoise contre saint Augustin (c. 1340). Il serait l'inspirateur du Commonitorium de Vincent de Lérins qui doit faire pièce à l'augustinisme, regardé comme une nouveauté (c. 1346). Certains thèmes, développés dans les « conversations égyptiennes » de Cassien, tels la grâce et le libre arbitre, sont en dépendance immédiate des controverses occidentales autour de Pélage et d'Augustin. C'est un élément à considérer dans tout jugement de l'historicité des discours attribués par Cassien aux Pères du Désert (c. 1340).

L'article sur Cassiodore est magistral par l'érudition déployée. Notons-y l'étude détaillée des diverses bibliothèques de Cassiodore, de leur contenu et de leur histoire, dont P. Courcelle (*Les lettres grecques en Occident...* etc., Paris, 1943, 348-88) a eu l'heureuse initiative.

L'article peut être complété sur quelques points par le C. VI, pp. 239-261 de l'*Eglise et les derniers Romains*, Paris 1948, de G. BARDY.

Les notices sur les trois *Saintes Catherines*, celle de Bologne (A. v. d. Wyngært), de Gênes, (P. Debongnie), et de Sienne (M. H. Laurent), demandent à être complétées au point de vue spiritualité par ceux du D.A.M.

Fascicule LXVII, Catulinus-Ceuta, Paris, Letouzey et Ané, 1950.

La suite alphabétique de ce fascicule donne l'occasion à plusieurs collaborateurs de présenter dans leur spécialité des études importantes. Soulignons dans les notices consacrées aux personnages : G. BARDY : *Sainte Cécile*, inspirée principalement par le P. Delehaye ; *Célestin I ; Celse et Cælestius.* C. LAPLATTE : *Cauchon*, d'un jugement très modéré ; *Cerle*, dont les Archives de l'Église vieille-catholique, conservées aux Archives générales du Royaume à La Haye, pourraient fournir des compléments utiles. J. CARREYRE : *Caulet* de Pamiers, même remarque que pour Cerle ; *Caylus.* A. DE BIL, sur les membres de la S.J., e. a. *Caussin* et *Culot.* P. DEBONGNIE : *Cele.* R. MOLS : surtout *Célestin III*, *Célestin V* et *Julien Cesarini.* G. DE PLINVAL : *Saint Césaire d'Arles*, complétant heureusement le D.T.C. en précisant l'augustinisme de saint Césaire et en donnant une bibliographie raisonnée. La notice de MELCHIOR DE SAINTE-MARIE sur *César de Saint-Bonaventure* est insuffisante. Le nom de famille n'est pas *Bertier*, mais *Bertius* ; l'information est unilatérale, utilisant uniquement les documents de l'Ordre Carme et ignorant ceux de la Missio Hollandica. Dans ce fascicule, le P. JANIN continue ses notices sur les diocèses gréco-byzantins, e. a. *Césarée de Bithynie*, de *Cappadoce*, de *Palestine*, de *Philippe* et de *Thessalie* ; J. FERRON sur l'Afrique écclésiastique ; L. JADIN sur l'Italie : e. a. *Ceneda.* A. C. d. V.

Ambroise DE MILAN, *Des sacrements*, *Des mystères*, texte établi, traduit et annoté par Dom B. Botte, O.S.B., coll. « Sources chrétiennes », Paris, Les Éditions du Cerf, 1949, 20 × 13, 140 pp.

La collection « Sources chrétiennes » s'enrichit ici d'une pièce importante ; les catéchèses de saint Ambroise, dans leur teneur originale. Nous n'avions jusqu'ici de l'évêque de Milan que des textes oratoires retouchés en vue de la publication. Voici un groupe de 6 discours catéchétiques donnés dans leur forme originale, spontanée, avec les avantages et les lacunes de cette

improvisation. A la vérité, ces textes sont connus depuis longtemps sous le titre *De sacramentis*, et ils étaient généralement rejetés de la tradition ambrosienne à cause de ces différences très nettes de style entre ces pages et les œuvres certaines du Docteur milanais. Les travaux des critiques récents ont établi que le véritable auteur ne peut être que celui qui a aussi composé le *De mysteriis*, dont l'authenticité est incontestée. Dom Botte nous présente ici, sans introduction précise complétant les données de Dom Morin, Dom Connolly et du P. Faller, les arguments décisifs pour la restitution de l'œuvre à son auteur, qui, loin d'en être diminué, s'y trouve grandi, au point de vue pastoral et liturgique. Les données sur « les rites d'initiation » et « la catéchèse pascale » aident à bien comprendre les textes des deux écrits. En attendant l'édition critique définitive du *Corpus* de Vienne par le P. Faller, du *De sacramentis*, celle qu'en donne ici Dom Botte sera très appréciée, d'autant qu'elle est enrichie d'un apparat critique important. La restitution à saint Ambroise des six discours que sont les six parties du traité en question a, par ailleurs, l'avantage de nous fournir des témoins d'une prédication vivante au IVe siècle, et par un maître de la parole comme de l'écriture. L'éloquence religieuse y trouvera un modèle précieux, au moment où l'on se préoccupe d'adapter la prédication aux besoins nouveaux des fidèles. Les Pères nous rappellent leurs besoins éternels, et rien n'est plus opportun.

F. CAYRÉ.

IV. — QUESTIONS DIVERSES

I. M. CHOUCROUN, grand rabbin, *Introduction à la Bible ;* in-8° de 80 pages, Alger, Imprimerie Charras.

Ce nous est une bonne fortune de pouvoir apprendre, avec un guide aussi compétent que M. le grand Rabbin Choucroun, ce que pensent les Juifs des Livres Saints. L'intérêt de ce travail vient précisément, semble-t-il, de ce qu'il n'est pas un ouvrage scientifique, mais une sorte de catéchisme rédigé spécialement à l'intention des jeunes Israélites. Nous n'y trouvons donc pas de discussions techniques, mais un exposé très simple de ce que croient les Juifs sur le Livre sacré. M. Choucroun est fort bien renseigné sur les problèmes que pose tel ou tel ouvrage de la Bible. Il admet fort bien avec Ibn Ezran que la seconde partie d'Isaïe a été écrite longtemps après la première ; avec Simon b. Le Kids que Job n'a pas réellement existé, etc... Mais il veut surtout inspirer à ses lecteurs le respect et l'amour de l'Écriture. Tous ceux qui regardent l'Ancien Testament comme la Parole de Dieu ne peuvent que lui être reconnaissants de cette leçon.

G. BARDY.

J. VALLENTIN, *La foi des chrétiens ;* préface de M.-D. DANIÉLOU, in-8° de 396 pages ; Paris, Éditions Alsatia, 1949, 650 fr.

Un beau livre qui est aussi un livre original. L'auteur s'efface presque constamment devant des témoins plus puissants ou mieux informés qu'elle. Elle se contente d'exposer au début de chaque chapitre, les vérités de la foi et elle le fait en quelques pages claires et substantielles qui s'inspirent

avant tout de l'Écriture inspirée, des enseignement des Pères et des théologiens, des définitions de l'Église. Après quoi elle cède la place à d'autres, si bien que son ouvrage est surtout constitué par des extraits, empruntés à des maîtres d'autrefois et d'aujourd'hui. De saint Ignace d'Antioche à Romano Guardini, de saint Irérée à Paul Claudel et à Charles Péguy, nombreux sont ceux qui défilent ainsi devant nous et nous apprennent ce qu'il faut croire en nous rappelant ce qu'il ont cru eux-mêmes. Aux théologiens proprement dits, l'auteur préfère visiblement les mystiques ou les intuitifs et aux hommes du passé les contemporains. Il est curieux que le Moyen Age soit si pauvrement représenté dans nos florilèges et que les noms de saint Anselme, de saint Albert le Grand, de saint Thomas d'Aquin, de saint Bonaventure, du bienheureux Duns Scot n'y soient même pas prononcés, alors qu'une large place est faite non seulement à Stewenson, au R. P. de Grandmaison, au R. P. Lebreton, mais même à Daniel-Rops et à Guardini. N'est-ce pas parce que, s'adressant à des hommes du XXe siècle, l'auteur a voulu se mettre de plain-pied avec ses lecteurs éventuels ? En tout cas, les textes qu'elle cite sont généralement si beaux que nul ne songera à se plaindre de son idéalisme.

G. BARDY.

Pasteur J. CADIER, Mgr CHEVROT, Abbé COUTURIER, Pasteur J. DELPECH, etc... *Unité chrétienne et tolérance religieuse*. Coll. « Dialogues ». Ed. du Temps Présent, 12×18, 312 pp.

Le mouvement œcuménique protestant et le souci de l'unité chez les catholiques se rencontrent ici dans un climat de sérénité et de compréhension mutuelle. Ce qui est excellent, c'est surtout la probité avec laquelle les frictions historiques ou théologiques sont envisagées. Ce livre est vraiment un dialogue entre gens qui désirent se comprendre et s'aimer. L'ouvrage est clair et dégage un esprit d'union indubitable. Les « documents » les plus récents versés en débat mettent en relief la prudence de l'Église en même temps que sa déférence à une cause qui lui tient à cœur. Voici donc un travail s'adressant à tous les chrétiens soucieux des grandes préoccupations du christianisme.

A N.

Romano GUARDINI, *Les signes sacrés*, traduction revue et corrigée par Antoine GIRAUDET, Paris, Spes, 1950, 18 × 12, 100 pp.

Ce livret méritait d'être réédité. Il est enrichi ici d'une notice (pp. 8-18) sur R. G. qui est devenu une célébrité mondiale et un maître de la pensée chrétienne de notre époque. La traduction est sur plusieurs points une adaptation, d'ailleurs revue par l'auteur. Ces courtes notes, pénétrantes, évocatrices, toujours pieuses au sens profond du mot, élèvent les âmes en partant de réalités familières, de gestes courants, qui risquent de perdre toute valeur s'ils ne sont bien compris jusque dans leur haut symbolisme. Lecture facile et tonifiante.

F. C.

Paul SIMON (Mgr), *L'humain dans l'Eglise du Christ*, trad. par l'abbé M. GRANDCLAUDON, Editions Salvator-Mulhouse, Castermann-Paris, Tournai, 1950, 20 × 13, 216 pp.

L'Église est divine et humaine. L'élément humain, parce que visible, est moyen ou instrument de sanctification, mais aussi, l'homme étant pécheur, occasion de faiblesse dans l'Église qui possède toujours en elle-même la promesse d'immortalité. C'est ce qu'explique l'auteur en montrant l'origine et les diverses formes des tentations humaines, d'hier et d'aujourd'hui, qui assiègent l'Église. Ce livre, profondément pensé et d'une lecture agréable, n'est pas spécialement un ouvrage d'apologétique, mais s'adresse au chrétien lui-même pour l'éclairer et le tranquilliser. Le prêtre y trouvera dans un chapitre spécial, lumière et réconfort sur les dangers de son ministère.

B. C.

Julian MORGENSTERN, *As a mighty Stream*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1949, 30 × 14, 442 pp.

Source abondante de renseignements sur le judaïsme passé et contemporain, mais aussi curieux mélange d'exégèse libérale protestante, d'historicisme hégélien et d'optimisme naïf à la mode d'Outre-Atlantique. Israël (et, pratiquement, l'Israël américain), est le témoin de Dieu dans le monde. Il a pour mission d'amener l'avènement de l'unité des nations en révélant aux hommes ce « Way of life » idéal que Dieu leur commande d'observer. Doctrine fondée sur le prophétisme exilien et post-exilien ; elle met en relief la Paternité divine, mais ignore toute espèce de Messie : le monde est sauvé uniquement par l'établissement de l'unité et de la concorde. M. Morgenstern confond, on le voit, le résultat et le moyen. Une telle position, avec les affirmations qu'elle entraîne, feront paraître peu sérieux, je le crains, un ouvrage par ailleurs plein de foi et de sincérité.

D. O.

Lucien DAVID (Dom), moine de Saint-Wandrille, *La Sainte Messe vécue*, éditions de Fontenelle, abbaye Saint-Wandrille (S.-I.), 1950, 22 × 15, 139 pp.

Le titre de cet ouvrage, à la lecture agréable et facile, indique déjà quel a été le but de l'auteur, Dom Lucien DAVID s'adresse certes à des intelligences : ses explications dogmatiques sur la nature et les fins du Saint Sacrifice sont précises, tout en ayant le mérite de rester à la portée du simple chrétien conscient d'une vie intérieure et soucieux de la nourrir. Mais l'auteur, surtout, veut toucher le cœur des fidèles dont il veut rendre vivante l'assistance au Saint Sacrifice. Liturgiste compétent, il apprend la « pratique » de la messe, basse ou chantée, expliquant l'attitude et suggérant les sentiments que doit avoir le chrétien à chaque moment du mystère de l'autel.

Ce livre peut être une aide pour tout apôtre qui veut apprendre aux âmes ce qu'est une « messe vécue ».

M. B.

L. Soubigou, *Lumières sur le Sacerdoce de Jésus-Christ, Prêtre selon l'ordre de Melchisédech*, Paris, Lethielleux, 1948, 18 × 12, 144 pp.

Les deux parties de cette brochure forment un petit traité spirituel sur le sacerdoce du Christ. Elles s'adressent à tous, mais spécialement aux prêtres, qui seront plus à même que d'autres de suivre les recherches sur le symbolisme de Melchisédech, objet de la première partie (en 8 ch.) et même de goûter les élévations pieuses de la seconde (une trentaine, groupées en 10 ch.). Ces pages, à la fois doctrinales et spirituelles peuvent être utilisées pour la lecture comme pour l'oraison, et de part et d'autre elles fourniront au lecteur une matière abondante, solide et propre à élever les âmes. La science du professeur d'exégèse et le zèle du Directeur de futurs prêtres se sont associés en la composition de ces pages, écrites avec amour par le futur vice-recteur de l'Université catholique d'Angers. Elles méritent diffusion large et féconde.

F. Cayré.

Étienne de Greeff. *Aux sources de l'humain.* Plon 1949. Collection « Présences », xxiii-238 p. in-8°.

Voici un ouvrage qui rendra grand service aux éducateurs. L'analyse psychologique y est fort poussée dans un style sobre, élégant et accessible à tout lecteur cultivé. Ce qui est du plus haut intérêt, c'est surtout l'exposé combien compétent de la genèse d'une personnalité et les répercussions de son développement dans toute société qui l'enserre. Des vues parfois originales, toujours riches de conclusions pédagogiques pour qui en tire les conséquences, font de cet ouvrage une œuvre qu'aucun éducateur conscient de ses responsabilités ne saurait se dispenser de lire.

A. Noirot.

Enchiridion de Statibus perfectionis, I Documenta Ecclesiae sodalibus instituendis, Collectanea Sacræ Congregationis de Religiosis, Officium libri catholici, Romæ, 1949, 22 × 16, LXIX, 651 pp.

Cet ouvrage, œuvre de la *Commissio sodalibus instituendis*, est le premier volume des « *Collectanea Sacrae Congregationis de Religiosis* ». Il renferme l'ensemble des documents tirés de l'Écriture, des textes pontificaux et du Codex juris canonici qui régissent les Ordres et Instituts religieux d'hommes. Son ambition est de rendre service aux fondateurs d'Instituts religieux, aux supérieurs, aux éducateurs religieux, aux maîtres des novices et maîtres spirituels, aux religieux eux-mêmes, en leur mettant entre les mains l'ensemble des lois écclésiastiques nécessaires pour la formation et l'instruction des jeunes religieux. L'*Index generalis* (XI-XXVIII) dresse la liste des auteurs des divers documents. Une seconde table intitulée « *Series documentorum hierarchica*, XXIX-L, répartit les actes en « Actes émanant des Souverains Pontifes », « Actes des Conciles », « Actes de la Curie romaine » et « Actes divers ». Enfin, pp. LI-LXIX, l' « *Index titulorum* », repris par ordre alphabétique à la fin du volume, qu'achève un Index rerum très détaillé.

Béraud de Saint-Maurice, *Jean Duns Scot, un Docteur des temps nouveaux*, Montréal, (Paris, Vrin), 1944, 19 × 12, xiii, 318 pp.

Un disciple enthousiaste de D. Scot, découvrant en son maître un Docteur des temps nouveaux, nous fait part de son admiration et se propose de dissiper les ombres qui ont dérobé jusqu'ici au monde un génie prédestiné. Le corps de l'ouvrage nous expose successivement tout ce que recèle de grandeurs « l'Homme », « le Philosophe », « le Théologien », que fut Jean Duns Scot. En suite de quoi il appert que celui-ci est providentiellement désigné pour refouler Gallicanisme, Jansénisme, Modernisme et Communisme. Enregistrons cette candide assurance, en formulant cependant quelques réserves. Sans vouloir attenter aucunement aux mérites indiscutables du Docteur et du Saint que fut D. Scot, sans minimiser les ressources et les aptitudes variées de sa doctrine, il est permis d'hésiter à croire que les quatre grandes thèses philosophiques de Scot : Infinité, Univocité, Distinction formelle et Volontarisme, base de toute sa spéculation théologique, aient en elles-mêmes intrinséquement, indépendamment de leur contexture scolastique, assez de mordant sur la pensée contemporaine pour réaliser ce redressement universel. Peut-être se pose-t-il un problème de Scot, historique et doctrinal. Dans ce cas, il n'est que de l'aborder à froid, pièces en main. Sans partager l'enthousiasme de l'auteur pour son héros, nous admirons le Docteur de l'Immaculée Conception.

A. D.

Charles de Clercq, *Histoire des Conciles*, t. xi, Conciles des Orientaux catholiques, 1re Partie, de 1575 à 1849, Paris, Letouzey, et Ané 1949, 25 × 16, xii, 492 pp.

Dans la grande œuvre de l'*Histoire des Conciles*, dont les derniers tomes (ix et x, 1re P.), publiés avant 1940, traitaient du Concile de Trente, le tome xi, dont nous présentons aujourd'hui la 1re partie, est consacré aux *Conciles des Orientaux catholiques* postérieurs à Trente.

Cette étude est de la main de M. Ch. de Clercq, canoniste, historien et orientaliste, qui dans de multiples publications a donné les preuves de son vaste savoir. Membre de la commission pontificale pour la rédaction du code de Droit canonique oriental, M. Ch. de Clercq était bien préparé à entreprendre cette tâche difficile. L'Église orientale catholique n'est pas un corps homogène, mais composée de nombreux groupements. Chaque groupement a ses conciles ; ceux-ci s'occupent d'abord des problèmes proprement dits d'union avec Rome ; ensuite ils élaborent leur droit particulier reposant sur des textes anciens et la coutume. D'où dans ce volume deux parties : Livre I : Efforts d'union et de première organisation ; Livre II : Élaboration des droits écrits particuliers. Le ch. xii donne une remarquable synthèse comparative des différentes législations conciliaires.

Le texte latin en appendice de deux conciles orientaux est publié pour la première fois. Une liste chronologique des assemblées, indiquant leur date, leur lieu et leur nature, facilite les recherches. A personne n'échappera l'importance de cette analyse des œuvres qui ont servi de base à la codification du droit écclésiastique oriental, dont le statut matrimonial, publié le 22 février 1949, est déjà une réalisation partielle du codex intégral.



DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

AUGUSTIN (Saint) : *Obras de san Agustin*, t. VII : Sermones (trad. y prol. del P. Amador del Fueyo, O. S. A.), 20 × 12, 945 pp., La Editorial Catolica, Madrid, 1950.

Assomption de Marie (II) (Bulletin de la Société française d'Études mariales, 1949, 7e année), 25 × 16, 176 pp., Vrin, 1950.

BOOKSTABER (P. D.) : *The idea of development of the soul in medieval Jewish Philosophy*, 23 × 15, 116 pp., M. Jacobs, Philadelphia, 1950.

BOUCHEREAUX (S. M.) : *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, 25 × 16, 490 pp., Vrin, 1950.

BÉNÉDICTINS DE PARIS (RR. PP.) : *Vies des saints et des bienheureux*, t. IX, sept., 22 × 14, 680 pp., Letouzey, 1950.

CARREL (Dr. A.) : *Réflexions sur la conduite de la vie*, 20 × 14, 289 pp., Plon, 1950.

Cahiers Laënnec : n. 1. : Puberté et sexualité ; n. 2 : La psychasténie ; n. 3 : Le secret médical ; 22 × 18, 48, 48, 64 pp. Lethielleux, 1950.

COURTOIS (Abbé G.) : *Le sens chrétien de la mort* (Feuillets de vie spirituelle) 15 × 11, 48 pp., Fleurus, 1950.

— *L'éducation de la volonté*, 15 × 11, 64 pp., Fleurus, 1950.

— *Face au Seigneur*, 3e série (Vie sacerdotale), 24 × 16, 256 pp., Fleurus, 1950.

— *La belle vie de saint Paul, apôtre de Jésus-Christ* (Belles histoires et belles vies), 28 × 18, 48 pp., Fleurus, 1950.

CAPÉRAN (L.) : *Evangile selon saint Matthieu*, Le roi Messie, 18 × 12, 194 pp., Bonne Presse, 1950.

— *Evangile selon saint Matthieu*, Le Sauveur des hommes, 18 × 12, 190 pp., Bonne Presse, 1950.

— *Evangile selon saint Marc*, Le Fils de Dieu, 18 × 12, 126 pp., Bonne Presse 1950.

— *Evangile selon saint Marc*, La lumière et la vie, 18 × 12, 161 pp., Bonne Presse, 1950.

DESPINEY (Chanoine) : *L'âme embrasée de saint Bernard*, 20 × 15, 506 pp. Siloë, 1950.

DANIEL-ROPS : *Gestes et textes des apôtres* (trad. et notes par F. Amiot), 19 × 12, 602 pp., Fayard, 1950.

DABIN (P.) : *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, 22 × 15, 648 pp., Desclée de Brouwer, 1950.

DEVEAUX (Abbé J.) : *La vraie vie* (La foi du chrétien catholique), 19 × 12, 324 pp., Mame, 1950.

— *Fêtes et saisons* (Le cinéma), N. 56 de décembre 1950, 30 × 24, 24 pp., bd. Latour-Maubourg.

FESTUGIÈRE (A.-J.) : *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2e éd., 22 × 14, 494 pp., Vrin, 1950.

FARGUES (M.) : *Dieu aime les hommes* (Introduction des enfants au catéchisme), 19 × 13, 228 pp., Mame, 1950.

GRATIEUX (A.) : *L'amitié au service de l'union* (Lord Halifax et l'abbé Portal), 20 × 13, 304 pp., Bonne Presse, 1950.

GARRIGOU-LAGRANGE : *Dieu, son existence et sa nature*, 2e éd., 22 × 16, 894 pp., Beauchesne, 1950.

GISQUIÈRE (Rme Dom E.) : *Deus Dominus* (Praelectiones theodicae, vol. I et II), 22 × 14, 193, 511 pp., Beauchesne, 1950.

HUANT (Dr E.) : *Connaissance du temps* (Centre d'études Laënnec), 19 × 12, 156 pp., Lethielleux, 1950.

HONORÉ (H.) : *Cinq minutes avec le bonheur*, 16 × 11, 180 pp., Salvator, 1950.

HEYLEM : *Il n'y a qu'un amour*, 19 × 14, 304 pp., Ed. du feu nouveau, 1950.

96

HOUYVET (P. J.) : *L'amour a-t-il des lois ?* 16 × 13, 78 pp., Éd. du feu nouveau, 1950.

HUERRE (Dom D.) : *Jean-Baptiste Muard, fondateur de la Pierre-qui-Vire,* 19 × 14, 414 pp., La Pierre-qui-Vire, 1950.

— *Imitation de Jésus-Christ (L'),* trad. litt. avec une introd. par l'abbé L. Baudry, 18 × 12, 283 pp., Aubier, 1950.

KANT (E.) : *Opus postumum* (Textes choisis et trad. par J. Gibelin), 22 × 14, 200 pp., Vrin, 1950.

KOLLER (P. A.) : *Essai sur l'esprit du Berbère marocain* (2e éd. revue et aug.), 19 × 13, 694 pp., Éd. francisc., Fribourg, 1949.

LABAUCHE (L.) : *Traité du Saint-Esprit,* 16 × 11, 192 pp., Bloud et Gay, 1950.

LACROIX (M.) : *Apologétique chrétienne* (2e partie : La révélation chrétienne), 22 × 14, 492 pp., Lib. gén. de l'ens. libre, Paris, 1950.

LAVOCAT (M.-H.) : *L'Esprit d'amour* (I. L'activité du Saint-Esprit), 22 × 14, 358 pp., Paris, Fribourg, Montréal, 1950.

MILLY (U.) : *Regards sur la vie,* 21 × 13, 128 pp., Salvator, 1950.

— *Les heures grises,* 21 × 13, 128 pp., Salvator, 1950.

MEYER (A.) : *Notre bonne souffrance* (trad. par l'abbé L. Brevet), 20 × 13, 212 pp., Salvator, 1950.

MARROU (H. I.) : *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin,* 19 × 12, 84 pp., Inst. Études médiév., Montréal, 1950.

NEHER (A.) : *Amos* (Contribution à l'étude du prophétisme), 25 × 16, 300 pp., Vrin, 1950.

PIGUET (Mgr G.) : *Notre Père qui êtes aux cieux* (Médit. quot. d'après le temps liturg., 1re série : De l'Avent à la Pentecôte), 20 × 13, 386 pp., Bonne Presse, 1950.

PERRET (R. P.) : *A Dieu par la souffrance,* 19 × 12, 222 pp., Éd. de la vie chrétienne, Lyon, 1947.

RENIÉ (J.) : *Les origines de l'humanité d'après la Bible,* 18 × 12, 158 pp., Vitte, 1950.

RIQUET (R. P.) : *Le chrétien face aux athéismes* (Conf. de Notre-Dame de Paris) 18 × 12, 216 pp., Spes, 1950.

ST. GREGORY THE GREAT : *Pastoral Care* (Ancien Christian Writers, vol. XI), 21 × 14, 288 pp., The Newman Press, Westminster, 1950.

SIWEK (P.) : *Uns stigmatisée de nos jours,* 18 × 12, 174 pp., Lethielleux, 1950.

TERRIER (Dr H.) : *Le transformisme et la pensée catholique,* 18 × 12, 240 pp., Éd. du Cèdre, 1950.

THOMAS (St) : *Somme théologique* (Les passions de l'âme, t. II, qu. 31-39, trad. franç. par M. Corvez), 16 × 10, 326 pp., Desclée et Cie, 1950.

VILLEPELET (Mgr) : *L'abbé Paul Buffet,* 20 × 13, 167 p., Bonne Presse, 1950.

Nihil obstat : Vesontione, die 8 Martii 1951 A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1951. — 2e Trimestre, no 1209 Bon d'impression 3.209

OUVRAGES RECENSÉS

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST A BESANÇON